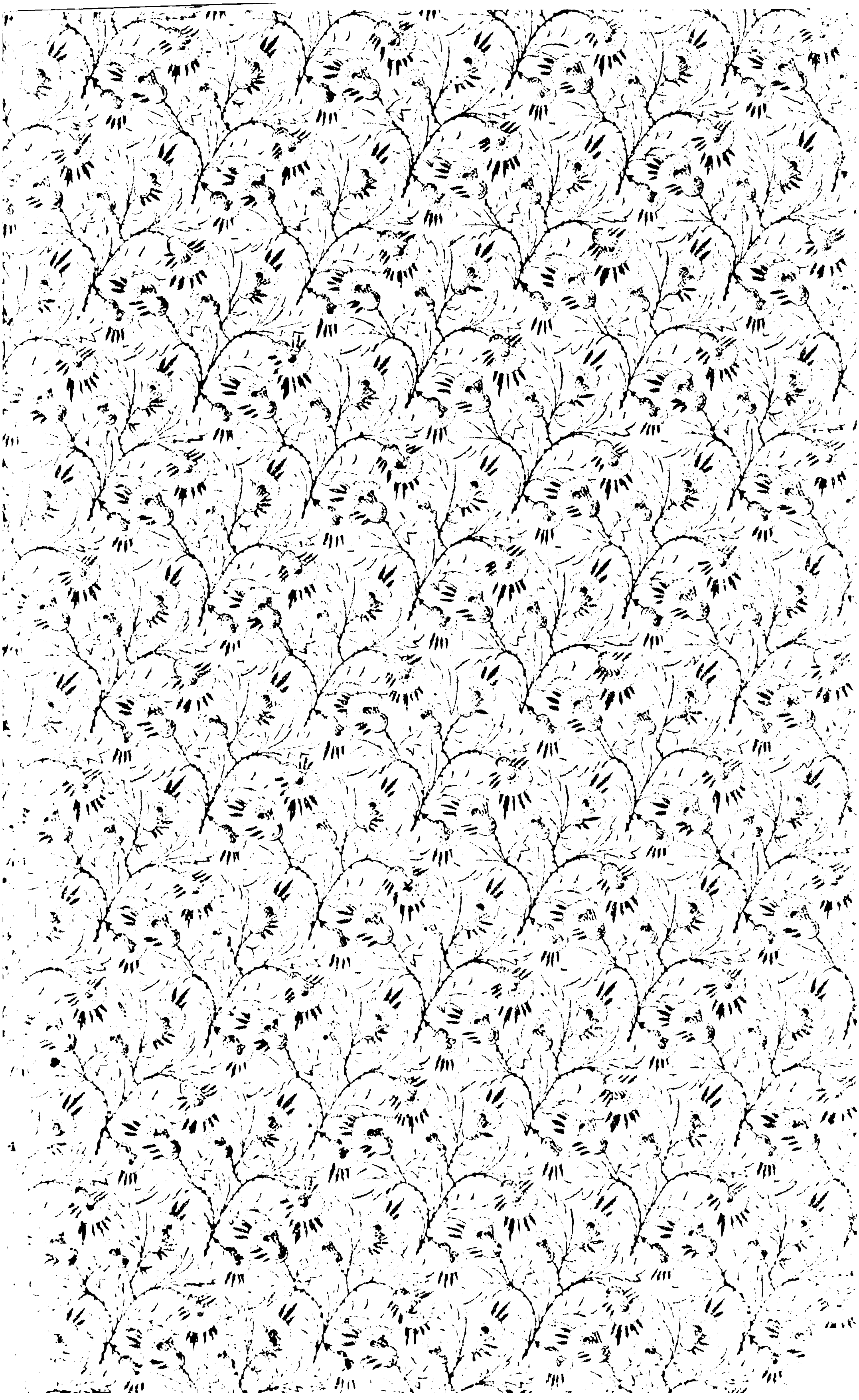


HERBERT SPENCER'S

LEHRE

VON DEM

UNERKENNBAREN.

VON

ERNST GROSSE,

PRIVATDOCENT AN DER UNIVERSITÄT FREIBURG I. B.

LEIPZIG,
VERLAG VON VEIT & COMP.
1890.

MEINEM VATER.

Ich glaube dagegen gefunden zu haben, dass jene Widersprüche nur äusserliche sind, dass sie nicht in der Anschauung selbst, sondern nur in ihrem sprachlichen Ausdruck existiren. Wenn man meine erkenntniss-theoretische Anschauung banal nennen sollte, so werde ich mich mit dem Gedanken trösten, dass es nichtsdestoweniger diejenige ist, welche wir Alle, die Philosophen nicht ausgeschlossen, in jedem Augenblicke unseres Lebens praktisch bethätigen, und dass sich unsere wahre Ueberzeugung nicht sowohl in dem kundgiebt, was wir sagen oder schreiben, sondern in dem was wir thun.

MAGDEBURG, 15. April 1890.

Ernst Grosse.

Einleitung.

Die englische und die deutsche Philosophie stehen seit geraumer Zeit in einer so nahen und fruchtbaren Wechselwirkung, dass man beinahe sagen könnte, beide besässen nur eine Geschichte. Wie förderlich die Gedanken HUME'S auf die Entwickelung von KANT'S Kriticismus gewirkt haben, ist so bekannt, dass es kaum noch einer Erwähnung bedarf; und wenn die Einflüsse, welche wiederum von KANT auf die Gestaltung der englischen Philosophie unter Sir WILLIAM HAMILTON und seinen Nachfolgern ausgingen, vielleicht weniger bekannt sind, so sind sie darum nicht weniger bedeutend. Wenn die Vergangenheit einen Schluss auf die Zukunft gestattet, so wird es sicher keine undankbare Mühe sein, jene Beziehungen, welche für die philosophische Entwickelung der beiden Nationen bisher so folgenreich gewesen sind, auch ferner nach Kräften aufrecht zu erhalten.

Die vorliegende Arbeit macht den Versuch, eine Lehre darzustellen und zu untersuchen, welche das Fundament für eine der interessantesten Schöpfungen der neueren englischen Philosophie bildet: — die erkenntniss - theoretische Grundlage, auf der HERBERT SPENCER den Bau seines „*System of Synthetic Philosophy*“ errichtet hat.

HERBERT SPENCER nimmt eine sehr hervorragende Stellung unter den englischen Philosophen ein. Wenn die Aufgabe der Philosophie in der Bildung eines alle Theile des Wissens umfassenden, nach einheitlichen Prinzipien aufgebauten Systems bestände, so würde man ihn, mit LEWES, sogar für den ersten und einzigen Philosophen Englands erklären müssen.[1] In jedem Falle ist SPENCER einer der bedeutendsten philosophischen Denker seines

[1] Vergl. LEWES, *Problems of Life and Mind. IV. ed. L. 1883 vol. I, p. 84*; sowie LEWES, Geschichte der Philosophie. Berlin 1876, B. II, S. 809. An der letzten Stelle heisst es mit Bezug auf SPENCER: „Es ist zweifelhaft, ob je ein

Volkes. Dieses Urtheil ist keineswegs der Ausdruck einer rein persönlichen Bewunderung: es giebt vielmehr lediglich eine Ansicht wieder, welche von keinen geringeren Autoritäten als von JOHN STUART MILL und CHARLES DARWIN vertreten wird. Indessen wir können das Urtheil über den Werth der Synthetischen Philosophie ruhig dem Tribunale überlassen, dem dasselbe allein zusteht, dem Tribunale der Nachwelt; denn selbst wenn die Zukunft dem System nur einen geringen wissenschaftlichen Werth zusprechen sollte — der Einfluss, welchen es zweifellos in der Gegenwart ausübt, würde ihm nichtsdestoweniger einen unfraglichen Anspruch auf die allgemeinste Beachtung verleihen. Es giebt vielleicht kein zuverlässigeres Maass für die Wirkung eines Werkes als die Zahl der Schriften, welche es veranlasst. Wenige Philosophen der Gegenwart können sich rühmen, eine so grosse Zahl von Büchern und Broschüren in das Leben gerufen zu haben, wie sie im Laufe der letzten Jahrzehnte über und gegen die Philosophie HERBERT SPENCER's erschienen sind — der längeren oder kürzeren Artikel, welche in den verschiedenen Monthlys und Quarterlys zerstreut liegen, gar nicht zu gedenken. Diese Wirkung ist durchaus nicht auf England beschränkt geblieben; im Gegentheil, es scheint sogar, dass SPENCER seine verhältnissmässig grössten Erfolge in Nord-Amerika errungen hat; und wenn dieses ebenso begabte als energische Volk einst schöpferisch in die Geschichte der Philosophie eingreifen sollte, so werden seine Werke zuverlässig deutliche Spuren von jenen Einflüssen erkennen lassen.

Unsere Arbeit beschränkt sich, wie gesagt, auf den erkenntnisstheoretischen Theil der Synthetischen Philosophie, und zwar speciell auf die Lehre von dem Unerkennbaren. Es ist bemerkenswerth, dass die überwiegende Mehrzahl der Gegner, welche sich gegen SPENCER erhoben haben, ihre Angriffe vorzüglich eben gegen diesen Punkt richtet; freilich, die Wahrheit zu gestehen, diese auffallende Uebereinstimmung erklärt sich nicht sowohl aus wissenschaftlichen als aus religiösen Motiven. Die Gründe, welche unsere Wahl bestimmt haben, sind durchaus entgegengesetzter Art. Wenn es überhaupt eine wissenschaftliche Philosophie giebt, so ist sie

---

Denker von schöneren Anlagen unter unserem Volke aufgetreten ist." Das Gewicht dieser Anerkennung wird dadurch sicher nicht gemindert, dass derjenige, welcher sie ausgesprochen hat, in mehreren sehr wesentlichen Punkten ein entschiedener Gegner unseres Philosophen war, unter anderen auch in der Lehre von dem Unerkennbaren.

und kann sie nichts Anderes sein als Erkenntnisslehre; und deshalb darf man die Erkenntnisstheorie SPENCER's, die auf der Lehre von dem Unerkennbaren basirt, für seine eigentlich philosophische Leistung erklären, wiewohl sie, wenigstens nach unserer Ueberzeugung, keineswegs seine bedeutendste Leistung ist.

Der Plan unserer Arbeit ist sehr einfach. Sie gliedert sich naturgemäss in zwei Theile. Der erste ist der Darstellung, der zweite ist der Prüfung der Lehre von dem Unerkennbaren gewidmet.

Der erste Theil unserer Aufgabe ist sicher nicht der leichteste. Die Geschichte der Philosophie hat zur Genüge bewiesen, wie ausserordentlich schwer es ist, den Ansichten fremder Denker gerecht zu werden, namentlich wenn man mit denselben nicht übereinstimmt; und gerade die Darstellungen und Angriffe, welche die Lehre von dem Unerkennbaren erfahren hat, haben zum grössten Theil diesen Satz von Neuem bestätigt. Die meisten Kritiker behandeln die Lehre ausschliesslich in derjenigen Form und Ausdehnung, in welcher sie in dem ersten Theile der „*First Principles*“ auftritt. Allein eine solche Beschränkung ist ebenso unrichtig wie ungerecht: — denn jene Gestalt ist weder die einzige noch die vollständigste. Die Darstellung der „*First Principles*“ zeichnet sich allerdings durch ihre Geschlossenheit und Uebersichtlichkeit aus; und auch wir werden infolgedessen gut thun, uns ihrer als eines Leitfadens für unsere Untersuchung zu bedienen. Aber grade weil sie jene Eigenschaften besitzt, fordert sie an zahlreichen Stellen eine weitere Ausführung und Ergänzung, — und warum sollten wir diese nicht dort suchen, wo sie zu finden ist? — In den „*Principles of Psychology*“, deren zweiter Band fast ausschliesslich erkenntniss-theoretischen Erörterungen gewidmet ist, taucht das Problem überall auf, und man kann SPENCER gewiss nicht vorwerfen, dass er ihm ausgewichen sei. Wir behaupten damit keineswegs, dass es dem Philosophen in den „*Principles of Psychology*“ gelungen sei, die Widersprüche zu lösen, an denen seine Lehre leidet. Im Gegentheil, dieselben treten in der ausführlichen Darstellung noch weit klarer hervor, und es liegt durchaus nicht in unserer Absicht, diese Klarheit irgendwie zu verdunkeln. Ebensowenig aber ist es in dem ersten Theile unsere Aufgabe, die Schwächen der Theorie besonders zu beleuchten. Unser nächstes Ziel soll und darf durchaus kein anderes sein als eine möglichst treue und klare Wiedergabe der SPENCER'schen Gedanken. Im anderen Falle würden wir in dem zweiten Theile Niemanden richten als uns selbst.

Darstellung der Lehre vom Unerkennbaren.

I

Wir beginnen also mit der Darstellung der Lehre von dem Unerkennbaren.

Das Kind auf dem Arme der Mutter greift nach dem Monde, ebenso wie es nach dem Balle greift, den man ihm entgegenhält: alle Gegenstände scheinen ihm gleich erreichbar. Erst allmählich, durch wiederholte Erfahrungen, lernt es, dass es Dinge giebt, welche nicht im Bereiche seines Armes liegen: und der Knabe versucht nicht mehr, sich den Mond zum Spielzeug herunterzulangen.

Die Forschung hat eine ähnliche Entwickelung durchgemacht. Die ersten Philosophen stellten sich keine geringere Aufgabe als die Lösung des Weltgeheimnisses; sie zweifeln nicht daran, in das innerste Wesen der Dinge eindringen zu können, sie glauben an die Möglichkeit einer absoluten Erkenntniss. Allein je weiter die Forschung vorschreitet, desto klarer erkennt sie, dass ihr gewisse Grenzen gezogen sind, und je mehr sie sich abmüht, diese Grenzen zu überschreiten, desto eindringlicher muss sie sich überzeugen, dass dieselben niemals überschritten werden können. Die grossen metaphysischen Systeme, in denen der Verstand aus der Welt der Erscheinungen in das Reich der Wesenheiten emporzuklimmen versucht, brechen eines nach dem anderen zusammen gleich jenem Thurme zu Babylon, der einst die Erde mit dem Himmel verbinden sollte; und die himmelstürmenden Anstrengungen ihrer Erbauer haben am Ende Nichts hervorgebracht als ein allgemeines tiefes Bewusstsein von der Beschränktheit des Erkenntnissvermögens. Im Angesichte des grossen metaphysischen Trümmerfeldes verzichtet die Forschung auf ihren stolzen Jugendtraum, sie verzweifelt an der Möglichkeit einer absoluten Erkenntniss: sie entsagt der unerreichbaren Ontologie und begnügt sich mit der erreichbaren Phänomenologie. Sie „erkennt endlich, dass seinem innersten Wesen nach Nichts erkannt werden kann."

Alle Erkenntniss ist relativ.

Die Relativität der Erkenntniss liegt in der Natur der Erkenntniss begründet: wenn man also die erste begreifen will, so muss man die zweite untersuchen. Für eine solche Untersuchung öffnen sich zwei verschiedene Wege: man kann entweder das Denkproduct (*product of thought*) analysiren, „wie es sich objectiv in wissenschaftlichen Verallgemeinerungen (*generalizations*) darstellt;“ — oder aber man kann den Denkprocess (*process of thought*) analysiren, wie „er sich subjectiv im Bewusstsein darstellt.“

Schlagen wir zunächst den ersten Weg ein! Was versteht man unter der Erklärung (*interpretation*) einer Erscheinung? — Ein einfaches Beispiel wird uns die beste Antwort darauf geben. Ein Knabe lässt eine Seifenblase fliegen, ihr Farbenspiel erregt seine Neugierde, und er bittet seinen Vater um eine Erklärung. Dieser führt ihn vielleicht zu einer alten, verwitterten Fensterscheibe, welche sich auf dem Boden des Hauses befindet, oder er giesst einen Tropfen Terpentinöl in das gefüllte Waschbecken, und nachdem sich der Knabe überzeugt hat, dass in beiden Fällen Farbenerscheinungen auftraten, welche den an der Seifenblase wahrgenommenen ganz ähnlich sind, macht er ihn darauf aufmerksam, dass überall, wo sich das schöne Phänomen zeigte, Lichtstrahlen durch eine sehr dünne Schicht eines durchsichtigen Stoffes reflectirt werden. Der Knabe ist vorläufig befriedigt; allein wenn er einige Jahre älter geworden ist, wird er sich vielleicht eines Tages an seinen Lehrer mit der Frage wenden, warum jene Farbenerscheinungen hervortreten, wenn Lichtstrahlen durch dünne Schichten durchsichtiger Körper reflectirt werden? — Der Lehrer antwortet ihm, dass die physikalischen Bedingungen der Lichtempfindung in Aetherwellen bestehen, dass in jenem Falle eine Interferenz der verschiedenen reflectirten Lichtwellen stattfinde, und dass sich die fragliche Farbenerscheinung mithin durch die allgemeinen Gesetze der Wellenbewegung erklären lasse. Aber die Gesetze der Wellenbewegung? — Sie lassen sich aus dem allgemeineren Gesetze der Pendelschwingungen erklären. Und das Gesetz der Pendelschwingungen? — Es erklärt sich aus den allgemeinsten Gesetzen der Materie und der Bewegung. — Jetzt ist der Wissbegierige zufriedengestellt: das Farbenspiel der Seifenblase ist erklärt.

Worin bestand die Erklärung? — Eine einzelne Erscheinung wurde in eine Klasse von gleichartigen Erscheinungen eingeordnet; diese Klasse wurde als eine Unterklasse einer allgemeineren Klasse erkannt; und diese letzte wurde wiederum dadurch erklärt, dass sie

sich auf eine noch höhere Allgemeinheit zurückführen liess. Die Erklärung war also nichts Anderes als eine fortschreitende Klassification. Je höher das Gesetz oder die Klasse ist, der sich eine Erscheinung unterordnen lässt, je zahlreichere Gruppen von Phänomenen sie umfasst, desto befriedigender ist die Erklärung, desto besser verstehen wir die Erscheinung.

Allein wenn Erklärung Unterordnung ist, so wird der Schluss unvermeidlich, dass die höchste Wahrheit, das allgemeinste Gesetz, welches wir etwa zu erreichen vermögen, nicht mehr erklärt werden kann, eben weil es das allgemeinste ist. „Die tiefste Wahrheit, welche wir erreichen können, muss unerklärbar sein. Begreifen müsste etwas Anderes werden als Begreifen, wenn die letzte Thatsache begriffen werden könnte.“ (*First Principles V. ed. London 1884, p. 73.*) Und so lehren denn grade die gründlichsten Erklärungen, dass im Grunde Nichts erklärt werden kann. Wie uns jeder Schritt im Leben unerbittlich dem Tode näher führt, so führt uns jeder Schritt in der Erkenntniss nur näher zu dem Unerkennbaren.

Wenden wir uns jetzt zu der Prüfung des Denkprocesses, und wir werden finden, dass sie ein Resultat ergiebt, welches vollkommen mit demjenigen übereinstimmt, zu welchem wir eben durch die Untersuchung des Denkproduktes gelangt sind.

Zunächst ist es klar, dass jeder Erkenntnissakt eine Beziehung zwischen zwei Elementen voraussetzt: zwischen einem Subject, welches erkennt, und einem Object, welches erkannt wird. Alles Bewusstsein entsteht und besteht nur durch die Synthese dieser beiden Elemente, die zugleich eine Antithese ist. Da nun Erkenntniss einzig durch das Zusammenwirken jener Factoren möglich wird, so ergiebt sich unmittelbar, dass Alles, was erkannt wird, nur relativ erkannt wird, d. h. nur insofern und so weit, als es zu dem erkennenden Subject in Relation tritt. Und damit ist zugleich gesagt, dass das Absolute niemals ein Gegenstand der Erkenntniss werden kann. Denn das Absolute ist Dasjenige, welches ausser aller Relation, allein in und durch sich selbst existirt.[1]

---

[1] Die Definition des Absoluten, welche MANSEL, an dessen Beweisgang sich SPENCER hier angeschlossen hat, in seinen „*Limits of Religious Thought* (*Bampton Lectures*) *V. ed. p. 31*“ giebt, lautet: „Unter dem Absoluten versteht man das, welches in und durch sich selbst existirt, indem es keine nothwendige Beziehung zu irgend einem anderen Wesen besitzt.“ In einer Anmerkung zu dieser Stelle hat MANSEL indessen selbst eingeräumt, dass es „eine logische Con-

Indessen es ist nicht genug, dass das Object mit einem erkennenden Subject in Relation tritt; um erkannt zu werden, muss es ausserdem auch mit anderen erkannten Objecten in Relation treten. „Ehe ein geistiger Zustand (*mental state*) zu einer Vorstellung werden oder einen Theil unserer Erkenntniss bilden kann, muss er nicht nur von gewissen anderen Zuständen, welche ihm im Bewusstsein vorangegangen sind, als verschiedenartig, sondern er muss ferner auch als gleichartig mit gewissen anderen voraufgegangenen Zuständen erkannt werden. Jene Organisirung von Veränderungen (*organization of changes*), in welcher das Denken besteht, setzt eine beständige Integrirung ebensowohl voraus als eine beständige Differenzirung.“ (*F. P. p. 79.*) Ein Blindgeborener, dem eine glückliche Operation das Sehvermögen gegeben hat und dessen erster Blick auf eine Fläche von grüner Farbe fällt, ist sicher nicht im Stande den bestimmten Farbeneindruck, welchen er auf diese Weise empfängt, als solchen zu erkennen. Und ebensowenig würde auf der anderen Seite ein Wesen, welches beständig und ausschliesslich dem Eindrucke des Grün unterworfen wäre, diesen Eindruck erkennen können, ja, es würde ihn, wie schon HOBBES richtig bemerkt hat,[1] nicht einmal empfinden. Jedes Object wird nur insofern erkannt, als es wiedererkannt und zugleich unterschieden wird, — soweit es zu anderen gleichartigen und ungleichartigen Objecten in Relation gesetzt werden kann.

Es lässt sich keine Erkenntniss denken, welche diesen Bedingungen nicht unterworfen wäre; und auch das Absolute könnte nur erkannt werden, indem es als gleichartig und ungleichartig mit anderen Objecten erkannt würde. „Die erste Ursache, das Unendliche, das Absolute, muss, wenn es überhaupt erkannt werden soll, klassificirt werden.“ (*F. P. p. 81.*) Aber giebt es denn in dem

---

sequenz der Philosophie des Absoluten“ sei, dasselbe als „unfähig, in irgend einer Beziehung zu existiren“ zu denken.

[1] „*Si supponeremus esse hominem, oculis quidem claris caeterisque vidend organis recte se habentibus compositum, nullo autem alio sensu praeditum, eumque ad eandem rem eodem semper colore et specie sine ulla vel minima varietate apparentem obversum esse, mihi certe, quicquid dicant alii, non magis videre videretur, quam ego videor mihi per tactus organa sentire lacertorum meorum ossa. Ea tamen perpetuo et undiquaque sensibilissima membrana continguntur. Attonitum esse et fortasse aspectare eum, sed stupentem dicerem, videre non dicerem; adeo sentire semper idem, et non sentire, ad idem recidunt.*“ — *Hobbes, Elementa Philosophiae. Sect. I. V. IV. c. 25, 5.* — (*Opera, ed. Molesworth vol. I. p. 321.*)

ganzen Bereiche unserer Erfahrung irgend etwas, mit dem es verglichen werden könnte? — Wir erfahren nur das Verursachte: und die erste, die unverursachte Ursache lässt sich auf keine Weise mit dem Verursachten vergleichen, Beide sind vollkommen unvereinbar. Wir erfahren nur das Endliche: und das Unendliche kann niemals mit einem Endlichen zusammengestellt (*grouped along*) werden, wenn es nicht selbst zu einem Endlichen werden soll. Wir erfahren nur das Relative: und das Absolute steht ausser aller Relation. — Allein wenn eine Klassification des Noumenon mit den Phänomenen unmöglich ist, könnte es nicht vielleicht durch eine Klassification mit sich selbst (*classification with itself*) erkennbar werden?[1] — Nein, denn diese Annahme setzt die Vielheit der letzten Ursache, des Unendlichen, des Absoluten voraus, und diese Voraussetzung widerspricht sich selbst.

Unsere Erwartung ist also in der That nicht getäuscht worden: die Prüfung des Denkprocesses hat uns die Relativität der Erkenntniss nicht minder eindringlich bewiesen als die Analyse des Denkproductes.

Endlich giebt es noch einen dritten Weg, auf dem wir zu derselben fundamentalen Wahrheit gelangen können. Die Relativität der Erkenntniss ergiebt sich vielleicht am klarsten aus der Relativität des Lebens. Was ist Leben? — Wenn wir alles Nebensächliche bei Seite lassen und das Wesentliche auf seinen abstractesten Ausdruck bringen, so können wir das Leben definiren als „die ununterbrochene Anpassung von inneren Relationen an äussere Relationen“ (*Life is definable as the continuous adjustment of internal relations to external relations.*)

Diese Definition umfasst alle Kundgebungen des Lebens, die psychischen miteingeschlossen, von der niedrigsten bis zur höchsten, von der Zuckung einer Amoebe bis zu dem genialsten Gedanken eines NEWTON. „Das, was wir Verstand nennen, tritt auf, sobald die äusseren Relationen, an welche die inneren angepasst werden, anfangen zahlreich, complicirt und räumlich oder zeitlich ausgedehnt zu werden; jeder Fortschritt im Verstande besteht wesentlich in der Einführung von verschiedenartigeren, vollständigeren und complicirteren Anpassungen; und selbst die höchsten Errungenschaften

[1] Der beständige und bis zu einem gewissen Grade verwirrende Wechsel in der Bezeichnung des Unknowable, der an dieser Stelle vielleicht besonders unangenehm auffällt, kommt nicht auf die Rechnung unserer Darstellung, die sich gerade hier ziemlich eng an das Original anschliesst.

der Wissenschaft lassen sich in geistige Relationen von Coexistenz und Folge auflösen, die so angeordnet sind, dass sie genau gewissen Relationen der Coexistenz und Folge entsprechen, welche in der Aussenwelt stattfinden." (*F. P. 84.*) Von diesem Standpunkte aus betrachtet, besteht jede Wahrnehmung in dem Stattfinden irgend einer Beziehung zwischen subjectiven Zuständen, welche einer Beziehung zwischen objectiven Agentien entspricht. Aber wenn die inneren Zustände den äusseren Agentien ihren Beziehungen nach entsprechen; über das Wesen der objectiven Vorgänge offenbaren uns unsere Empfindungen nichts. Wir wissen, dass es Realitäten giebt, welche in unveränderlichen Beziehungen zu einander stehen; aber was diese Realitäten, welche uns durch unsere Empfindungen und Wahrnehmungen angezeigt werden, an sich selbst sind — wir wissen es nicht und wir werden es niemals wissen. Unsere Erkenntniss ist und bleibt ihrer Natur nach auf Beziehungen beschränkt: mit anderen Worten, sie ist nothwendig relativ. „Da Denken Beziehen ist, so kann kein Gedanke jemals mehr ausdrücken als Beziehungen." (*F. P. 86.*)

So haben uns denn alle Wege zu demselben Ziele geführt. Wohin wir uns auch wenden mochten, immer wieder sahen wir uns der gleichen unübersteiglichen Schranke gegenüber, immer wieder wurden wir zu dem Geständniss gezwungen, dass wir nur einer relativen Erkenntniss fähig sind.

Allein wenn wir auf das Reich des Relativen beschränkt sind, wie kommen wir dann überhaupt zu der Annahme eines Absoluten? — Haben wir uns nicht bereits einer unverzeihlichen Ueberhebung schuldig gemacht, indem wir von der Existenz eines Absoluten sprachen? — Ist es nicht ein schreiender Widerspruch, in einem Athem das Dasein und die Unerkennbarkeit[1] des Absoluten zu behaupten? — Es giebt in der That Denker, welche der Erkenntniss die Macht und das Recht abgesprochen haben, die Existenz eines Absoluten anzunehmen.[2] „Nach unserer Ansicht," sagt HAMILTON in seiner berühmten Kritik der COUSIN'schen Phi-

[1] Man muss sich hier daran erinnern, dass sich das deutsche „unerkennbar" nicht ganz mit dem englischen „*unknowable*" deckt. Der Unterschied wird vielleicht am klarsten, wenn man sagt, dass „unerkennbar" sich allein auf das Wesen eines Dinges, „*unknowable*" aber sich auf Wesen und Existenz zugleich bezieht.

[2] Der Erkenntniss! — Denn sowohl nach HAMILTON als nach MANSEL werden wir der Existenz des Absoluten, über welche uns die Erkenntniss nichts offenbart, durch den Glauben, und zwar durch den religiösen Glauben (*faith*) gewiss.

losophie, „vermag der Geist nur das Begrenzte und das Bedingt Begrenzte (*conditionally limited*) zu begreifen und infolgedessen zu erkennen. Das Unbedingt Unbegrenzte oder das Unendliche, das Unbedingt Begrenzte oder das Absolute lassen sich für den Geist nicht positiv darstellen; sie können nur begriffen werden, indem man von eben denjenigen Bedingungen abstrahirt, unter denen das Denken selbst stattfindet; folglich ist der Begriff des Unbedingten lediglich die Negation des Begreiflichen."[1] Und sein Jünger, MANSEL, nennt das Absolute „ein Wort, welches keinen Gegenstand des Denkens ausdrückt, sondern lediglich eine Negation der Beziehung ist, durch welche das Denken zu Stande kommt."[2] Die Aussagen der beiden Philosophen stehen also in directem Widerspruch zu der Annahme, von welcher wir stillschweigend ausgegangen sind. HAMILTON und MANSEL behaupten, dass das Absolute nichts als eine Negation des Relativen sei; wir behaupten, dass die Idee des Absoluten einen positiven Gehalt besitze.

Wir müssen zunächst einräumen, dass die Folgerungen unserer Gegner vom logischen Standpunkte aus auch uns vollkommen unvermeidlich erscheinen; allein wir machen dieses Zugeständniss nur, um einen weit höheren und umfassenderen Standpunkt in Anspruch zu nehmen: — den psychologischen; und sobald wir uns auf diesen stellen, gewinnt die Frage ein ganz anderes Ansehen. „Neben jenem bestimmten Bewusstsein, dessen Gesetze die Logik formulirt, giebt es auch ein unbestimmtes Bewusstsein, welches sich nicht in Formeln bringen lässt. Neben vollendeten (*complete*) Gedanken und neben denjenigen Gedanken, die obwohl unvollendet, doch eine Vollendung zulassen, giebt es Gedanken, welche der Vollendung unfähig, und welche trotzdem real sind, in dem Sinne, dass sie normale Affectionen des Intellectes sind". (*F. P. 88*).

---

[1] HAMILTON, *Discussions, 3 ed. p. 12.* — An einer späteren Stelle ist dieselbe Ansicht noch energischer ausgedrückt. „Die Intuition des Absoluten (mit Bezug auf SCHELLING) ist offenbar das Werk einer willkürlichen Abstraction und einer selbstbetrügerischen Einbildung. Um den Punkt der Indifferenz zu erreichen, vernichten wir durch Abstraction den Gegenstand des Bewusstseins. Aber was bleibt übrig? — Nichts. „*Nil conscimus nobis.*" Alsdann hypostasiren wir die Null; taufen sie mit dem Namen des Absoluten, und bilden uns stolz ein, dass wir das absolute Sein betrachten, während wir nur über das absolute Nichtsein speculiren." *Ibid. p. 21.*

[2] MANSEL, *Limits of Religious Thought. p. 53.* SPENCER hat eine andere Stelle aus demselben Werk citirt, die uns indessen nicht ganz so charakteristisch erscheint als die oben angeführte.

Wenn wir zugeben mussten, dass das Absolute kein Gegenstand des bestimmten oder deutlichen (*definite*) Bewusstseins ist, so haben wir damit noch keineswegs zugegeben, dass es nicht ein Object jenes unbestimmten oder undeutlichen (*indefinite*) Bewusstseins sein könne. Aber betrachten wir die Frage näher. — Wenn wir uns der Argumente erinnern, welche wir für die Relativität der Erkenntniss angeführt haben, so finden wir, dass sie sämmtlich ohne Ausnahme die Existenz eines Etwas, welches jenseits des Relativen liegt, voraussetzten. Man kann nicht behaupten, dass das Absolute nicht erkannt werden könne, ohne zugleich zu behaupten, dass das Absolute vorhanden sei. Es wäre vollkommen sinnlos, zu sagen, dass sich unsere Erkenntniss nur auf Phaenomena beziehe, wenn man keine Noumena annehmen wollte, auf welche sich die Phaenomena beziehen. Jeder einzelne Schritt in unserer Beweisführung wurde nur durch die unerschütterliche Ueberzeugung von der positiven Existenz eines Absoluten möglich: und es ist in der That durchaus unmöglich, sich auch nur für einen Augenblick von dieser Ueberzeugung loszumachen. Allein haben nicht auch HAMILTON und MANSEL die Relativität der Erkenntniss bewiesen; und trotzdem behaupten Beide, dass das Absolute nichts als eine Negation sei? — Mögen sie es behaupten; in Wirklichkeit ist ihre Beweisführung, nicht weniger als die unsere, einzig dadurch ermöglicht, dass mit dem Worte des Absoluten eine bestimmte, positive Bedeutung verbunden wurde; und eben diese Beweisführung sollte im Stande sein, uns zu überzeugen, dass diese Bedeutung mit diesem Worte nicht verbunden werden kann!

Aber weiter. Das Absolute und das Relative sind zwei correlative Begriffe. Noch Niemand hat bestritten, dass correlative Begriffe nicht von einander getrennt werden können, dass entweder beide gedacht werden müssen, oder dass keiner gedacht werden kann. Die Vorstellung eines Theils setzt nothwendig die Vorstellung eines Ganzen voraus; man vermag nicht die Idee von Gleichheit zu bilden ohne zu derselben Zeit auch die Idee von Ungleichheit zu bilden. — Gewiss; allein ist es denn durchaus erforderlich, dass der zweite Begriff eines solchen correlativen Paares ebenfalls positiv sei — ist er nicht vielmehr, wie HAMILTON will, zuweilen nur die Negation des ersten? — Eine kurze Betrachtung genügt, um zu zeigen, dass diese Ansicht irrig ist. Untersuchen wir ein Paar correlativer Begriffe von der Art, um welche es sich hier handelt — z. B. die Begriffe des Begrenzten und des Unbe-

grenzten. Der erste enthält offenbar zwei Elemente: nämlich erstens ein Bewusstsein von irgend einer Existenz (*a consciousness of some kind of being*) und zweitens ein Bewusstsein von den Grenzen dieser Existenz. Was enthält der Begriff des Unbegrenzten? — Bereits der Name sagt uns, dass hier das eine Element des ersten Begriffes fehlt, — das Bewusstsein der Grenzen. Allein es ist eben nur dieses eine, welches fehlt; das zweite, das Bewusstsein einer Existenz, ist in dem Begriffe des Unbegrenzten nicht minder vorhanden als in dem des Begrenzten. Wir können uns übrigens gar nicht besser von der Existenz dieses positiven Gehaltes überzeugen, als wenn wir für einen Augenblick mit HAMILTON annehmen, dass der Begriff des Unbegrenzten kein positives Element enthalte, sondern Nichts als die reine Negation seines Correlativums sei. In diesem Falle nämlich würde das Unbegrenzte offenbar eine Non-Entität sein, ein Nichts. Nun aber kann eine Non-Entität von keiner anderen Non-Entität unterschieden werden, denn als einer Non-Entität fehlt ihr ja jedes unterscheidende Merkmal. Mithin könnten alle Non-Entitäten als gleichwerthig betrachtet und folglich auch als gleichwerthig gebraucht werden. Wir würden z. B. im Stande sein, dem Begriff des Begrenzten den Begriff des Untheilbaren als Correlativum gegenüberzustellen. Allein, wie Jedermann weiss, sind wir eben nicht dazu im Stande, und dieses Unvermögen beweist, dass jene Begriffe doch noch etwas mehr sind als „*mere negations*". „Der Irrthum welchem Philosophen, welche die Grenzen und Bedingungen des Bewusstseins nachweisen wollen, sehr natürlich verfallen — besteht in der Annahme, dass das Bewusstsein überhaupt nichts Anderes enthält als Grenzen und Bedingungen — man übersieht vollkommen das, was begrenzt und bedingt ist. Man vergisst, dass es ein Etwas giebt, welches den Rohstoff für das bestimmte Denken bildet und welches zurückbleibt, nachdem die Bestimmtheit, welche ihm das Denken verlieh, vernichtet worden ist." *(F. P. 90).* Was von den Begriffen des Begrenzten und des Unbegrenzten gilt, gilt in demselben Maasse auch von den Begriffen des Relativen und des Absoluten. Das Absolute ist allerdings die Negation der Grenzen und Bedingungen der Existenz; allein es ist nicht die Negation der Existenz selbst. Der Begriff des Absoluten besitzt einen positiven Gehalt, der sich freilich niemals quantitativ und qualitativ bestimmen lässt, weil ihm mit der Begrenztheit jede Bedingung dazu fehlt, der aber nichtsdestoweniger eine unbestreitbare und unzerstörbare Thatsache des Bewusstseins

ist. — Die entgegengesetzte Annahme drängt uns, wie wir gesehen haben, unwiderstehlich in widersinnige Folgerungen hinein. Aber die widersinnigste haben wir noch nicht erwähnt: — wenn man den Begriff des Absoluten für eine reine Negation erklärt, so löst man damit auch den Begriff des Relativen in Nichts auf. So unbegreiflich diese Behauptung im ersten Augenblicke scheinen mag, sie ist darum nicht weniger unvermeidlich. Das Relative und das Non-Relative oder das Absolute sind contradictorische Begriffe. Sowohl HAMILTON als MANSEL lehren, dass contradictorische Begriffe nur in Beziehung zu einander gedacht werden können; und sie lehren weiter, „dass das Bewusstsein einer Beziehung ein Bewusstsein von beiden aufeinander bezogenen Gliedern einschliesse". Von denselben Philosophen aber haben wir vorhin gehört, dass das Absolute nichts sei als „die blosse Abwesenheit der Bedingungen, unter denen das Bewusstsein möglich ist" — mit anderen Worten, dass es kein Gegenstand des Bewusstseins sei. Nun denn — contradictorische Begriffe stehen und fallen zusammen, — wenn das Absolute nicht gedacht werden kann, so ist auch das Relative undenkbar; „und infolgedessen muss alles Denken überhaupt verschwinden." (*F. P. 91*).

Fassen wir das Ergebniss der bisherigen Untersuchung zusammen! Wir sind gezwungen zu gestehen, dass unsere Erkenntniss auf das Relative beschränkt sei; und wir sind zugleich gezwungen zu behaupten, dass jenseits der Grenzen unserer relativen Erkenntniss ein Absolutes existire — ein unerkennbares Etwas, von dem wir mit Augustinus sagen können: „*Cognoscendo ignoratur, et ignorando cognoscitur*".

Wir haben gezeigt, dass wir ein positives Bewusstsein von der Existenz des Absoluten besitzen; indessen dem Beweise würde die volle Ueberzeugungskraft fehlen, wenn es nicht auch gelingen sollte, nachzuweisen, wie wir dieses Bewusstsein erlangen. Allein hier stossen wir auf eine Schwierigkeit, welche unüberwindlich scheint. Wir haben vorhin erkannt, dass Bewusstsein nur unter Formen und Grenzen möglich ist (*possible only under forms and limits*); und jetzt sollen wir erklären, wie ein Bewusstsein von dem möglich sei, was ohne alle Formen und Grenzen existirt. Die Aufgabe ist ein verwirrendes Räthsel. Sollen wir etwa den Knoten, den wir nicht lösen können, zerhauen, indem wir behaupten, das Bewusstsein einer absoluten Existenz entspringe aus einer übersinnlichen und übervernünftigen Erkenntnissquelle? — Mögen wir unter dieser geheim-

nissvollen Quelle eine „intellectuelle Anschauung“ oder eine göttliche Offenbarung verstehen — in jedem Falle würde eine solche Behauptung nichts weniger bedeuten, als die Bankerotterklärung der Philosophie. Aber wie sollen, wie können wir sie vermeiden? — Wir haben die Lösung des Räthsels bereits an einer früheren Stelle angedeutet. Es ist selbstverständlich, dass das Bewusstsein von einer absoluten Existenz nicht durch irgend einen einzelnen psychischen Act erzeugt werden kann; denn durch einen einzelnen psychischen Act werden wir uns, seiner Natur nach, immer nur einer begrenzten, d. h. relativen Existenz bewusst. Nun aber lassen sich in einer jeden dieser Einzelconceptionen deutlich zwei Elemente unterscheiden: ein Bewusstsein von einer Existenz und ein Bewusstsein von den Grenzen und Bedingungen dieser Existenz; und wenn wir jetzt die Reihe unserer Bewusstseinszustände überblicken, so entdecken wir ferner, dass das erste Element unabänderlich constant bleibt, während das zweite beständigen Wandlungen unterworfen ist. Die Grenzen und Bedingungen sind in jedem Falle andere; allein das Bewusstsein von einem Etwas, welches begrenzt und bedingt wird, ist in jedem Falle das gleiche. Die Dauer dieses Elementes in dem Wechsel der Bedingungen aber muss nothwendig das Gefühl (*sense*) einer Verschiedenheit und Unabhängigkeit desselben von jenen Bedingungen hervorrufen: es muss eine, freilich undeutliche (*indefinite*) Vorstellung, von einer bedingungslosen d. h. absoluten Existenz entstehen. „Um es deutlicher auszudrücken — dieses Bewusstsein ist nicht das Abstractum aus irgend einer einzelnen Gruppe von Gedanken, Vorstellungen oder Begriffen, sondern es ist das Abstractum aus allen Gedanken, Vorstellungen und Begriffen. Das was ihnen allen gemeinsam ist, was niemals hinweggedacht werden kann, bezeichnen wir mit dem Worte Existenz. Indem sich diese allgemeine Vorstellung der Existenz von der Vorstellung ihrer einzelnen Modi, in Folge des beständigen Wechsels dieser Modi trennt, bleibt sie als ein unbestimmtes Bewusstsein von einem Etwas zuzurück, welches unter allen Modi constant verharrt — als ein Bewusstsein von einem Wesen, welches verschieden von seinen Erscheinungen ist. Der Unterschied, welchen wir zwischen besonderer und allgemeiner Existenz fühlen, ist der Unterschied zwischen dem, was in uns wandelbar, und zwischen dem, was unwandelbar ist. Der Contrast zwischen dem Absoluten und dem Relativen in uns ist in Wirklichkeit der Contrast zwischen demjenigen geistigen Element, welches absolut, und denjenigen Elementen, welche relativ existiren“.

(*F. P. 95, 96*). Das Bewusstsein einer bedingungs- und formlosen absoluten Existenz bildet die nothwendige und unerschütterliche Grundlage, auf und aus der sich alle unsere Vorstellungen von relativen Existenzen aufbauen. Wir können freilich niemals eine deutliche Vorstellung von dieser absoluten Existenz gewinnen; aber ebensowenig können wir jenes undeutliche Bewusstsein jemals verlieren. Dasselbe verschwindet erst, wenn unser Bewusstsein überhaupt verschwindet: denn es ist ja eben die Kehrseite unseres Selbstbewusstseins. (*the obverse of our self-consciousness*).[1] Daraus folgt aber zugleich, dass das Bewusstsein des Absoluten die denkbar höchste Gültigkeit besitzt. Denn die Gültigkeit (*validity*) einer Meinung (*belief*) wird durch den Widerstand gemessen, welche sie dem Versuch einer Aenderung entgegensetzt.[2] Und so sehen wir denn, dass die Existenz des Absoluten, welche uns auf den ersten Blick so fragwürdig erschien, in Wirklichkeit diejenige Thatsache ist, welche an Sicherheit alle übrigen weit übertrifft.

Unsere Aufgabe beschränkt uns auf die erkenntniss-theoretische Seite der Lehre von dem Unerkennbaren; indessen bevor wir weiter gehen, möge es uns gestattet sein, auch auf ihre religiöse Seite wenigstens einen kurzen Blick zu werfen. Wir haben bereits in der Einleitung bemerkt, dass es grade diese letzte ist, welche die grösste Aufmerksamkeit und den schärfsten Widerspruch erregt hat.

Das Dasein einer unerkennbaren, unbedingten Macht ist die Wahrheit, zu der uns die Wissenschaft führt; das Dasein einer unerkennbaren, unbedingten Macht ist die Wahrheit, auf die uns die Religion hinweist. Wenn man die verschiedenen Systeme vergleicht, welche das religiöse Bedürfniss im Laufe der Zeit hervorgebracht hat, so findet man, dass sie sämmtlich aus der Wurzel eines Grundbewusstseins erwachsen sind. Soweit sie auch in ihren dogmatischen Erklärungen der Welt auseinander gehen mögen, sie alle stimmen darin überein, dass die Welt ein Geheimniss ist, welches eine Erklärung fordert. Und dieses Bewusstsein, von dem sowohl die niedrigsten wie die höchsten Religionsformen ausgehen, ist das „Lebenselement" aller Religion: denn die Geschichte lehrt, dass es dasjenige ist, „welches nicht allein jede Veränderung über-

[1] Leider hat SPENCER diesen letzten Gedanken nicht so weit und so klar ausgeführt, als es zu wünschen gewesen wäre. Er beschränkt sich auf die lakonische Bemerkung *„this consciousness being the obverse of our selfconsciousness." p. 76.*

[2] Dieser Satz findet in dem Folgenden seine ausführliche Begründung.

lebt, sondern auch um so klarer hervortritt, je höher sich die Religion entwickelt.“ Im Anfang zweifelt man am wenigsten daran, das Räthsel der Welt lösen zu können. Der primitive Mensch erblickt in den Naturvorgängen die Kundgebungen von Geschöpfen, die ihm selbst wesentlich gleich sind. Allein mit der fortschreitenden Entwickelung nimmt die Zuversicht der Erklärungen stetig ab. Immer farbloser und verschwommener werden die Göttergestalten, mit denen die gläubige Phantasie das unendliche Dunkel bevölkert, welches uns von allen Seiten umgiebt, — bis endlich die Zeit kommen wird, wo auch die letzte blasse anthropomorphische Gottesvorstellung gleich einem Morgennebel zerrinnt und die Menschheit sich schweigend um den Altar sammelt, den Paulus zu Athen sah und der die Aufschrift trägt: „*Ἀγνώστῳ Θεῷ.*“

Dann, „wenn sich die Wissenschaft vollkommen überzeugt hat, dass ihre Erklärungen nur relativ sind, und wenn sich die Religion ebenso vollkommen überzeugt hat, dass das Geheimniss, welches sie betrachtet, absolut ist,“ wird auch der dauernde Friede geschlossen werden zwischen den beiden Mächten, welche sich in der Gegenwart so oft feindselig gegenübertreten. Der Streit zwischen Religion und Wissenschaft ist nicht unversöhnlich: er beruht keineswegs auf einem unvereinbaren Widerspruche ihres Wesens, sondern ganz im Gegentheil auf der Verkennung ihres wahren Wesens. Sobald man die Grenzen zwischen beiden Gebieten klar bestimmt hat, werden die Feindseligkeiten ein Ende nehmen. Die Religion kann ihre Aufgabe nicht mehr verkennen, als wenn sie glaubt, eine Erklärung der Welt geben zu müssen; ihre Aufgabe ist es vielmehr, darauf hinzuweisen, dass eine solche Erklärung niemals gegeben werden kann. Sie soll uns die demüthigende Thatsache gegenwärtig halten, dass unser höchstes Wissen nur die Erkenntniss unseres Nichtwissens ist; sie soll uns immer von Neuem daran erinnern, dass Alles sowohl in uns als ausser uns die Kundgebung einer Macht ist, deren Wesen keine sterbliche Hand enthüllt. Wenn sich die Religion auf diese Aufgabe zu beschränken gelernt hat, so wird sie durch die Fortschritte der Wissenschaft nicht nur nicht mehr beeinträchtigt, sondern gefördert werden. „Religion und Wissenschaft sind nothwendige Correlativa. Sie vertreten jene beiden antithetischen Arten des Bewusstseins, welche nicht gesondert existiren können. Ein Bekanntes kann nicht ohne ein Unbekanntes gedacht werden; und ein Unbekanntes kann wiederum nicht gedacht werden ohne ein Bekanntes. Und folglich kann keine der beiden Bewusstseinsarten

deutlicher werden, ohne zugleich der anderen grössere Deutlichkeit zu verleihen. Sie sind der positive und der negative Pol des Denkens, von denen keiner an Intensität gewinnen kann, ohne damit zugleich auch die Intensität des Anderen zu vermehren.“ (*F. P. 107.*)

II

Nach dieser kurzen Abschweifung, welche sich nachträglich dadurch rechtfertigen wird, dass sie uns zu einem besseren Verständniss der Entstehung der Lehre verhilft, kehren wir zu unserem eigentlichen Gegenstande zurück. — Wir waren zuletzt auf einem Punkte angelangt, von dem wir das Unerkennbare gleich einem unendlichen Ocean erblickten, welcher rings um die kleine Insel unserer Erkenntniss dunkelt. Die meisten Darsteller sind auf diesem Punkte stehen geblieben; und jener erste Theil der „*First Principles,*“ welcher speciell der Lehre von dem Unerkennbaren gewidmet ist, führt in der That nicht weiter. Indessen es giebt noch einen zweiten Weg, auf welchem wir dem Unerkennbaren sozusagen weit näher kommen können, als auf dem ersten. Dieser zweite Weg, den wir jetzt einschlagen wollen, ist freilich auch weit länger als der erste; er wird uns durch die ganze Erkenntnisslehre der Synthetischen Philosophie führen; allein wenn wir ihn zurückgelegt haben, so werden wir uns, um unser früheres Bild noch einmal zu gebrauchen, unmittelbar an dem Strande des Unerkennbaren befinden, welches wir bis jetzt nur aus der Ferne gesehen haben, wir werden an der Grenze stehen, welche den festen Boden des Erkennbaren von der grund- und formlosen See des Unerkennbaren scheidet. —

Wir beginnen mit derjenigen Frage, welche als die philosophische Grundfrage bezeichnet werden kann, mit der Frage nach dem Verhältnisse von Subject und Object. Existiren Objecte ausserhalb des erkennenden Subjects; oder existiren sie nur innerhalb des erkennenden Subjects? — Kommt der „Aussenwelt“ eine objective, von unserem Empfinden und Vorstellen unabhängige Wirklichkeit zu; oder aber sind alle Dinge, die Sonne wie das Auge, welches sie erblickt, nur — „*such stuff, as dreams are made of*“ — ? —

Die Antwort, welche wir auf diese Frage geben müssen, haben wir eigentlich bereits in der Frage gegeben. Wir entscheiden uns für diejenige Ansicht, welche der Idealismus verwirft: — es giebt

eine von unserer Vorstellung unabhängige Wirklichkeit. Indessen mit der blossen Behauptung ist es nicht gethan. Unsere Gegner haben bekanntlich für ihre Lehre Gründe vorgebracht, welche selbst von bedeutenden Denkern für unwiderleglich gehalten wurden; und wir würden unserer Sache sicher keinen schlechteren Dienst erweisen können, als wenn wir diese Gründe mit Stillschweigen übergingen. Es wird also unsere nächste Aufgabe sein, die idealistischen und skeptischen Argumente zu prüfen, durch welche man das Zeugniss unserer Empfindung zu entkräften sucht. Wir werden zeigen, dass sich der Standpunkt des Realismus gegen die Angriffe des Antirealismus sowohl negativ wie positiv rechtfertigen lässt; mit anderen Worten, wir werden zeigen, dass die Schlüsse des Antirealismus auf einem höchst unsicheren Boden aufgebaut sind, während der Satz des Realismus auf der unerschütterlichsten Grundlage ruht, die sich überhaupt denken lässt. —

Alle idealistischen und skeptischen Systeme gehen von einem und demselben Satze aus, nämlich von der Behauptung — „dass wir uns ursprünglich nur unserer Empfindungen bewusst sind, dass wir sicher nur wissen, dass wir Empfindungen haben, und dass, wenn es jenseits derselben Etwas giebt, welches ihre Ursache ist, dieses Etwas nur durch Folgerungen aus den gegebenen Empfindungen erkannt werden kann.“ (*Principles of Psychology. 2. ed. vol. II, p. 369.*) Dieser Satz spricht dem Anscheine nach nur die klarsten und unwiderleglichsten Thatsachen des Bewusstseins aus; und doch steht er in Wirklichkeit zu jenen Thatsachen in dem schroffsten Widerspruche. Denn es ist einfach nicht wahr, „dass wir uns ursprünglich nur unserer Empfindungen bewusst sind.“ Den Idealisten, der sich selbst und Andere glauben machen will, dass man zunächst Nichts wisse, als dass man Empfindungen habe, sollte man statt aller Antwort aus seinem Studierzimmer in die Kinderstube führen. Dort mag er das kleine Mädchen, welches mit seiner Puppe spielt, fragen, ob es sich dieser Puppe als eines Aggregates seiner Empfindungen bewusst sei oder ob es dieselbe für einen äusseren Gegenstand halte. Ein Kind ist ebensowenig im Stande, eine Vorstellung von seinem Ich als einen so abstracten Begriff zu bilden, wie ihn das Wort „Empfindung“ bezeichnet; und der Satz „Ich habe Empfindungen“ sollte das erste und ursprünglichste Datum des Bewusstseins ausdrücken? — Es ist übrigens nicht schwer, den Grund dieses verhängnissvollen Irrthums aufzufinden. Man hat zwei vollkommen verschiedene Dinge mit einander verwechselt: — eine

Empfindung haben, und: — sich bewusst sein, eine Empfindung zu haben. Das Kind und der natürliche Mensch „haben Empfindungen"; aber nur der Philosoph „ist sich bewusst, dass er Empfindungen habe." „Das metaphysische Argument identificirt zwei Dinge, die an den beiden entgegengesetzten Enden des geistigen Entwicklungs-Processes liegen." (*P. of P. II. 373.*)

Dass die realistische Anschauung die ursprüngliche ist, wird durch Nichts besser bewiesen, als grade durch die antirealistische Anschauung. Denn die Hypothese des Idealismus hätte ohne die Anschauung des Realismus gar nicht einmal gebildet werden können. Wenn man behauptet, dass es keine äusseren Objecte gebe, welche unseren Empfindungen und Vorstellungen entsprechen, so involvirt doch diese Behauptung ganz unzweifelhaft irgend eine Vorstellung von äusseren Objecten; denn im anderen Falle würde es ja vollkommen unerfindlich sein, wie man überhaupt jemals auf den Gedanken kommen könnte, die Existenz von äusseren Objecten zu leugnen. Das wirkliche Verhältniss zwischen Idealismus und Realismus ist also das gerade Gegentheil von dem, welches der idealistische Grundsatz annimmt. Die idealistische Anschauung setzt die realistische voraus; und deshalb kann sie unmöglich die erste und ursprüngliche sein. —

Aber für den Realismus spricht noch weit mehr als das Zeugniss der Priorität. Unsere Gegner behaupten, die realistische Annahme selbstständig existirender Objecte werde durch Schlussfolgerungen erreicht. Ihre Behauptung ist, wie wir später sehen werden, nichts weniger als begründet; allein nehmen wir vorläufig einmal an, sie sei begründet. Wenn die realistische Lehre auf Schlussfolgerungen beruht, so beruht die antirealistische Widerlegung dieser Lehre nicht minder auf Schlussfolgerungen. Nun aber müssen die Schlussfolgerungen des Idealismus, welche die Ungültigkeit der Schlussfolgerungen des Realismus beweisen sollen, offenbar bedeutend länger und complicirter sein; und infolgedessen muss auch die Gefahr eines Irrthums für den Idealisten nicht nur ebenso gross als für den Realisten, sondern ganz beträchtlich grösser sein. „Und daher ist die Annahme, dass die eine Folgerung des Realismus durch jene Reihe von Folgerungen widerlegt sei, gleichbedeutend mit der Annahme, dass die Gefahr zu fallen bei einem einzigen Schritte sehr gross, bei vielen Schritten aber gering sei." (*P. of P. II. 377.*) Genau dasselbe Verhältniss finden wir, wenn wir von demselben Gesichtspunkte aus die Schlussfolgerungen vergleichen, auf welchen

die positiven Anschauungen der beiden Gegner beruhen. Die realistische Folgerung besteht, wenn sie überhaupt besteht, nur in einem einzigen Schritt. Der Beweis für die idealistische Lehre hingegen, — dass Objecte nur in dem vorstellenden Bewusstsein existiren, — erfordert eine fast unendliche Menge von äusserst complicirten psychischen Processen. Wie viele und wie zusammengesetzte geistige Operationen müssen zum Beispiel vollzogen werden, ehe man überhaupt nur den Begriff des Bewusstseins oder der Vorstellung bilden kann. Wir betrachten den idealistischen und den realistischen Gedankengang hier, wie gesagt, einzig und allein in Bezug auf ihre Länge; in dieser Hinsicht aber kann es uns auch nicht einen Augenblick zweifelhaft sein, welcher von beiden das grösste Vertrauen verdient. Wenn wir nicht etwa annehmen wollen, dass wir auf einem längeren Wege geringere Gefahr laufen, einen Fehltritt zu thun, als auf einem kürzeren, — vorausgesetzt natürlich, dass beide Wege in allen übrigen Beziehungen gleich sind —; so müssen wir derjenigen Anschauung den Vorzug geben, für welche das Zeugniss der Einfachheit so unzweideutig spricht: dem Realismus.

Wenn wir von einem früheren Aufenthalte in London her die Vorstellung hegen, der Tower liege auf der rechten Seite der Themse, und wenn wir bei einem neuen Besuche der Stadt die Wahrnehmung machen, dass die Festung auf der linken Seite des Stromes liegt, so sind wir sicher auch nicht im Mindesten in Ungewissheit darüber, welcher von diesen widerstreitenden Aussagen unseres Bewusstseins wir Glauben zu schenken haben. In der That lehrt uns die Erfahrung täglich, dass wir uns in einem solchen Falle niemals für die blasse und unbestimmte Vorstellung, sondern stets für die lebhafte und bestimmte Wahrnehmung entscheiden; und der Erfolg lehrt uns, dass wir dies mit vollstem Rechte thun. In dem grossen Streite zwischen Realismus und Idealismus haben wir nun einen Fall ganz ähnlicher Art vor uns. Der erste spricht eine Anschauung aus, welche sich uns in der unmittelbarsten und lebhaftesten Weise aufdrängt. Der zweite stellt dieser Anschauung eine Lehre entgegen, welche sich durchweg auf äusserst blasse und abstracte Begriffe gründet, deren Inhalt dem Bewusstsein niemals mit derselben Deutlichkeit gegenwärtig sein kann als der Inhalt der Empfindungen, auf die sich der Realismus beruft. Kann unser Urtheil zweifelhaft sein? — Warum sollten wir grade hier das Zeugniss der Bestimmtheit vernachlässigen, das wir in allen übrigen Fällen zuverlässig gefunden haben? —

Der Idealist verlangt also, erstens, dass wir eine secundäre Anschauung für richtig, und die primäre, ohne welche jene überhaupt nicht möglich wäre, für falsch erklären sollen; — er muthet uns zweitens zu, ein auf indirectem Wege erlangtes Resultat für zuverlässiger zu erklären als ein auf directem Wege erlangtes — und er fordert uns endlich drittens auf, seinen blassen und unbestimmten Abstractionen mehr zu trauen als unseren lebhaften und bestimmten Empfindungen. Mit einem Worte: der Idealist verlangt nicht mehr und nicht weniger, als dass wir seiner Annahme zu Liebe drei fundamentalen Gesetzen des vernünftigen Denkens schnurstracks entgegenhandeln sollen.

Allein wenn uns der Idealismus wirklich solche Ungeheuerlichkeiten zumuthet, wie ist es möglich, dass er in so vielen Köpfen herrschen, ja, dass er nur in einem einzigen entstehen konnte? —

Idealismus und Realismus stehen sich als unversöhnliche Feinde gegenüber. Beide versichern uns, dass sie durch einen wesentlich gleichartigen Process zu ihren ungleichartigen Resultaten gelangt seien: es ist die Vernunft, welche den Einen zur Leugnung, und es ist die Vernunft, welche den Anderen zur Anerkennung einer objectiven Existenz geführt hat. Wie ist ein solcher Widerspruch möglich? — Es giebt offenbar nur zwei Antworten: entweder, die Vernunft führt mit Nothwendigkeit zu unvernünftigen Schlüssen, oder aber in die Methode der einen Partei hat sich ein Irrthum eingeschlichen.

So ungeheuerlich die erste Alternative erscheint, einige Philosophen haben sich in der That für sie entschieden. Es ist indessen nicht schwierig, zu zeigen, dass diese vermeintliche Möglichkeit eine absolute Unmöglichkeit ist. Selbst der hartnäckigste Skeptiker muss stillschweigend stets das annehmen, was er laut leugnet. Die Erkenntniss kann nur vermittelst der Erkenntniss geprüft werden. Liesse sich aber wohl etwas Unsinnigeres und Unmöglicheres denken als eine solche Prüfung, wenn nicht die Zuverlässigkeit der Vernunft dabei als von vornherein ausgemacht und über jeden Zweifel erhaben angenommen würde? — „Der Verstand kann seine eigene Unzulänglichkeit nicht beweisen, weil er, indem er dies thun will, bereits seine eigene Zulänglichkeit voraussetzen muss.“ (*P. of P. II, 385.*)

Wir müssen uns infolgedessen wohl oder übel für die zweite Annahme entscheiden. Die Resultate der idealistischen und der realistischen Argumentation können nicht beide zugleich gültig sein:

in einer der beiden Methoden muss also ein Fehler verborgen liegen. Es handelt sich jetzt darum, diesen Fehler zu entdecken. Wir können den Werth der beiden antagonistischen Anschauungen unmöglich gerecht beurtheilen, wenn wir uns nicht zuvor eines Kriteriums der Gewissheit versichern, und zwar eines Kriteriums, dessen Gültigkeit von Realisten und Idealisten gleichmässig anerkannt wird. Die Nothwendigkeit eines solchen gemeinsamen Kriteriums ist bisher in der Hitze des Kampfes übersehen worden, und dies ist vielleicht der hauptsächlichste Grund für die stete Erneuerung des uralten Streites. Es genügt keineswegs, im Allgemeinen von der Zuverlässigkeit des Bewusstseins zu reden, wie es z. B. Reid gethan hat. Es fragt sich, was uns veranlasst, die eine Aussage des Bewusstseins der anderen vorzuziehen. Man muss den bestimmten Modus des Bewusstseins finden, der uns unter allen Umständen und vor allen anderen glaubwürdig erscheint.

Machen wir uns auf den Weg, um diesen Prüfstein der Wahrheit zu suchen.

Wenn man zwei Dinge in Bezug auf ihren Werth miteinander vergleichen will, so muss man dieselben zunächst vergleichbar machen: man muss sie gleichsam auf einen gemeinsamen Nenner bringen. — Das ganze complicirte Gebäude unserer Erkenntniss ist aus Urtheilen (*propositions*) zusammengesetzt. „Dies sind die Grund-Componenten der Erkenntniss. Die einfachste Anschauung wie das complicirteste Vernunfturtheil zeigen dieselbe fundamentale Structur: es ist stets die stillschweigende oder ausgesprochene Behauptung, dass irgend etwas eine gewisse Beschaffenheit habe oder nicht habe, — dass es zu einer gewissen Klasse gehöre oder nicht gehöre — dass es ein gewisses Attribut besitze oder nicht besitze“. (*P. of P. II, 394.*) Urtheile also sind die Einheiten, aus denen alle Theorien gleichmässig zusammengesetzt sind und in welche wir sie wieder auflösen müssen, wenn wir ihre Werthe miteinander vergleichen wollen.

Besteht vielleicht irgend ein qualitativer Unterschied zwischen den Urtheilen, aus denen die feindlichen Anschauungen des Realismus und des Idealismus gebildet sind?

Im allgemeinen lassen sich die Urtheile nach sehr verschiedenen Gesichtspunkten ordnen; für unseren besonderen Zweck kommen indessen aus dieser ganzen Menge nur zwei in Betracht.

Zuerst kann man die Urtheile in einfache und zusammengesetzte eintheilen: und zwar verstehen wir unter einem einfachen

Urtheil ein solches, „welches stillschweigend nicht mehr behauptet als es ausdrücklich behauptet;“ während wir unter einem zusammengesetzten Urtheil ein solches verstehen, „in welchem das, was es stillschweigend behauptet, den Umfang dessen, was es ausdrücklich behauptet, unendlich übersteigt.“ Man wird gegen diese Eintheilung wahrscheinlich einwenden, dass es streng genommen gar kein einfaches Urtheil gebe, weil auch ein Urtheil der allereinfachsten Art immer noch eine Anzahl von anderen Urtheilen involvire. Wenn ich z. B. sage, dass ich einen körperlichen Schmerz empfinde, so habe ich damit zu gleicher Zeit gesagt, dass ich einen Körper habe, dass dieser Körper einen Theil hat, in welchen ich den Schmerz verlege, dass ich früher bereits Empfindungen ähnlicher Art erfahren habe, die es mir ermöglichen, die gegenwärtige Empfindung als Schmerz zu erkennen. Unsere Eintheilung ist demnach in der That nur eine annähernde; indessen auch als solche behält sie ihren Werth. — Die meisten Urtheile, welche uns sehr einfach erscheinen, sind in Wirklichkeit ausserordentlich, ja fast unendlich zusammengesetzt. Ein Kunstkenner wird vor ein Gemälde geführt, dessen Meister unbekannt ist; und nach einer längeren Betrachtung erklärt er dasselbe für ein Werk Rembrandt's. Man könnte dieses Urtheil auf den ersten Blick sicher für ein einfaches halten; und doch würden wir wahrscheinlich einige Seiten gebrauchen, wenn wir nur die hauptsächlichsten der Urtheile aufzählen wollten, welche es einschliesst.

Die Wahrheit eines solchen zusammengesetzten Urtheils hängt nun offenbar von der Wahrheit aller der einfachen Urtheile ab, welche seine Elemente bilden. Hat sich auch nur ein einziges ungültiges Element eingeschlichen, so ist das Ganze ungültig. Diese Gefahr aber muss nothwendig in demselben Verhältnisse wachsen wie die Zahl der Elemente. Ein einfaches Urtheil wird also von vornherein immer einen grösseren Anspruch auf unser Vertrauen haben als ein zusammengesetztes.

Soviel über die erste Eintheilung. Wenden wir uns jetzt zu der zweiten, die für uns nicht minder wichtig ist. Auch hier unterscheiden wir wieder zwei Klassen. Die erste besteht aus denjenigen Urtheilen, „deren Prädicate stets zugleich mit ihren Subjecten existiren“; die zweite besteht aus denjenigen, „deren Prädicate nicht immer zugleich mit ihren Subjecten existiren.“ — Die Urtheile der ersten Klasse sind die nothwendigen, die der zweiten sind die nicht nothwendigen Urtheile.

Wir haben uns hier allein mit der ersten Art zu beschäftigen; diese aber zerfällt wieder in zwei Unterabtheilungen: die Coexistenz der beiden Glieder des Urtheils ist entweder eine zeitweilig absolute (*temporarily absolute*); oder sie ist eine dauernd absolute (*permanently absolute*).

Einige Beispiele werden die Bedeutung dieser Unterscheidung sofort klar machen. Wenn ich auf das Blatt Papier blicke, welches vor mir auf dem Schreibtische liegt, so ist das Urtheil, welches diesen Wahrnehmungsact ausmacht, ein zeitweilig nothwendiges: denn die nothwendige Verbindung zwischen seinem Subject — Ich — und seinem Prädicat — Gesichtsempfindung einer viereckigen weissen Fläche — dauert eben so lange, als ich das Blatt betrachte. Wenn ich sage, dass die Summe zweier Seiten des Dreiecks grösser ist als die dritte; oder wenn ich sage, dass das Hypotenusenquadrat des rechtwinkligen Dreiecks gleich ist der Summe der beiden Kathetenquadrate, so sind diese Urtheile dauernd nothwendige: denn die Subjecte sind hier mit den Prädicaten vollkommen und auf immer unlöslich verbunden. Die beiden letzten Beispiele aber enthüllen uns zugleich noch eine andere und zwar sehr bedeutungsvolle Differenz. Wenn wir nämlich jene beiden mathematischen Lehrsätze miteinander vergleichen, — wir müssen uns freilich dabei in die Zeit zurückversetzen, in der wir zuerst mit ihnen bekannt wurden, — so finden wir, dass das Bewusstsein der unverbrüchlichen Verbindung zwischen Subject und Prädicat im ersten Falle weit lebhafter und unmittelbarer ist als in dem zweiten; und suchen wir nun weiter nach einem Grunde für diesen Unterschied, so finden wir, dass das erste Urtheil durch eine weit geringere Anzahl von Schritten erreicht wird als das zweite. In beiden Fällen ist die Verbindung zwischen Subject und Prädicat gleichmässig nothwendig; aber diese nothwendige Verbindung ist nicht in beiden Fällen gleichmässig offenbar: — während sie in dem ersten Falle kaum übersehen werden kann, bedurfte es bekanntlich eines Pythagoras, um sie in dem zweiten zu entdecken. Die zuverlässigsten Urtheile sind also ohne allen Zweifel diejenigen nothwendigen Urtheile, die wir als solche unmittelbar anerkennen müssen.

Auf welche Weise aber sollen wir feststellen, dass in einem Urtheil Subject und Prädicat eine absolute Coexistenz besitzen? — Die Antwort liegt auf der Hand. Wir müssen versuchen, einen Fall ausfindig zu machen, in dem das Subject nicht mit dem Prädicate coexistirt; und dieser Versuch lässt sich auf die einfachste

Art dadurch ausführen, dass wir uns bemühen, die Negation des betreffenden Urtheils vorzustellen. Sind wir im Stande, diese Negation vorzustellen, nicht etwa nur auszusprechen, sondern klar und deutlich vorzustellen, so haben wir damit den directen Beweis, dass das Prädicat nicht unabänderlich mit dem Subject coexistirt, mit anderen Worten, dass das Urtheil kein nothwendiges ist. Können hingegen das Subject und das Prädicat des Urtheils in der Negation desselben durch keinerlei Anstrengung in derselben Anschauung vereinigt werden, so ist damit der unwiderlegbare Beweis erbracht, dass ihre Verbindung untrennbar, oder mit anderen Worten, dass das Urtheil ein absolut nothwendiges ist.

„So ist die Unbegreiflichkeit der Negation eines Urtheils dasjenige, welches ihm den höchsten Werth verbürgt, — das Kriterium, an dem man seine unwiderlegliche Gültigkeit erkennt". *(P. of P. II, 407.)* Ein Urtheil, dessen Negation unvorstellbar ist, müssen wir unvermeidlich annehmen; wir müssen es für wahr halten: das ist das „Universale Postulat". Wir sind hier in der That zu der höchsten denkbaren Bürgschaft für die Gültigkeit eines Urtheils gelangt, und es ist vollkommen unmöglich, auch für die Resultate der verwickeltsten logischen Folgerungen im letzten Grunde irgend ein andere Rechtfertigung zu geben. Und deshalb muss dieses Kriterium denn auch ohne jede Frage von Allen anerkannt werden. „Jeder, der dem Universalen Postulat die Anerkennung verweigert, kann dies consequenter Weise nur so lange thun, als er auf dem Standpunkte der reinen und einfachen Negation verharrt. In demselben Momente, in dem er irgend etwas behauptet, — in demselben Momente, in dem er nur einen Grund für seine Weigerung angiebt, — kann man ihm Halt gebieten, indem man ihn nach seiner Berechtigung fragt. Jedem „Weil" und jedem „Darum" kann ein Bedenken entgegengestellt werden, solange er nicht sagt, w a r u m der Satz, den er behauptet, grösseren Anspruch darauf hat, angenommen zu werden, als sein Gegentheil. Er kann also nicht einmal einen Schritt thun, um seinen Zweifel an dem Universalen Postulat zu rechtfertigen, ohne eben durch diesen Schritt einzugestehen, dass er dasselbe annimmt".[1] (*P. of P. II, 427.*)

Wir hatten eingesehen, dass der Streit zwischen Realismus und

[1] Auf die Controverse, die sich über *„the test of truth"* zwischen Spencer und J. S. Mill entspann und Jahre lang hinzog, können wir hier um so weniger eingehen, als Spencer selbst, und zwar mit vollem Recht erklärt: Die „Differenz ist eher oberflächlich als wesentlich."

Idealismus endgültig nur mit Hülfe eines höchsten, von beiden Parteien anerkannten Kriteriums der Wahrheit entschieden werden könne; und wir haben wirklich einen absolut zuverlässigen Prüfstein für die Gültigkeit eines Urtheils in der Unvorstellbarkeit seiner Negation gefunden. Die Urtheile, um welche es sich hier handelt, sind indessen viel zu complicirt, als dass wir von unserem Kriterium unmittelbar Gebrauch machen könnten, sondern wir müssen dieselben zuerst wieder in die elementaren Urtheile auflösen, aus denen sie zusammengesetzt sind.

Sowohl die Idealisten als die Realisten behaupten, dass alle die elementaren Urtheile, welche sie bei dem Bau ihrer Theorieen verwendet haben, vollkommen zuverlässig seien. Ob diese Angaben begründet sind oder nicht, wollen wir vorläufig noch ganz dahingestellt sein lassen. In jedem Falle ist soviel sicher, dass die Wahrscheinlichkeit eines Irrthums im directen Verhältniss zu der Menge der angewendeten Urtheile steht. Wir Alle wissen, dass unser Vertrauen auf die Gültigkeit eines Beweises in demselben Maasse abnimmt, in welchem die Kette der Folgerungen zunimmt; und wir erkennen deshalb z. B. das Resultat einer langen wissenschaftlichen Berechnung nicht eher als zweifellos gültig an, bis wir es durch das Experiment verificirt sehen, d. h. bis es durch eine nur einmalige Anwendung des Universalen Postulates bestätigt wird. „Sehen wir hier also nicht einen absolut zuverlässigen Prüfstein für die relative Gültigkeit widerstreitender Schlüsse? — Nicht nur nach oberflächlichem Urtheil, sondern nach dem Urtheil der fundamentalen Logik muss der sicherste Schluss derjenige sein, welcher das Postulat am wenigsten in Anpruch nimmt“. (*P. of P. II, 435.*)

Und jetzt gehen wir an die Entscheidung![1]

„Der Leser betrachte einen Gegenstand — dieses Buch zum Beispiel — und sage uns, was er findet, wenn er sich entschlossen alles Theoretisirens enthält. Er findet, dass er sich des Buches bewusst ist, als ausserhalb seines Ich existirend. Tritt in sein Bewusstsein irgend ein Begriff von Empfindungen ein? — Nein, ein solcher Begriff ist in seinem Bewusstsein so wenig enthalten, dass er denselben vielmehr erst anderswoher holen muss, und zwar zur augenscheinlichen Verwirrung seines Bewusstseins. Nimmt er wahr, dass der Gegenstand, dessen er sich bewusst ist, ein Abbild (*image*)

[1] Wir geben das zunächst Folgende in wörtlicher Uebersetzung wieder, weil gerade diese Stelle von entscheidender Bedeutung für unsere spätere Kritik ist.

des Buches sei? — Keineswegs; erst wenn er sich seiner metaphysischen Studien erinnert, vermag er sich überhaupt die Annahme von der Existenz eines solchen Abbildes zu bilden. Solange er sich sträubt, die Thatsachen in irgend welche Hypothese zu übersetzen, ist er sich einfach des Buches und nicht etwa eines Eindruckes des Buches bewusst, — eines objectiven, nicht eines subjectiven Dinges. Er fühlt, dass der einzige Inhalt seines Bewusstseins das Buch als eine äussere Realität ist. Er fühlt, dass dieses Anerkennen (*recognition*) des Buches als einer äusseren Realität, ein einziger untheilbarer Akt ist. Ob derselbe ursprünglich in Prämissen und eine Schlussfolgerung zerlegbar sein mag oder nicht (eine Frage, welche er hier offenbar gar nicht aufwerfen kann), er fühlt jedenfalls, dass dieser Akt unzerlegbar ist. Und endlich fühlt er, dass er, mag er sich anstrengen so viel er will, nicht im Stande ist, diesen Akt umzukehren, — dass er nicht im Stande ist, sich vorzustellen, dass dort, wo er das Buch sieht und fühlt, Nichts sei. Und daher besitzt sein Glaube (*belief*) an dasselbe als an eine äussere Realität,[1] solange er dasselbe zu betrachten fortfährt, die höchste Gültigkeit, die überhaupt möglich ist. Er besitzt die unmittelbare Bürgschaft des Universalen Postulates, und zwar nimmt er das Universale Postulat nur ein einziges Mal in Anspruch".[2] (*P. of P. II, 437.*)

[1] Spencer braucht das Wort „*belief*" hier ganz in dem gleichen Sinne wie Hume in seinem *Treatise of human nature*, z. B. Part. IV. Sect. 2. — Deutsch würde es sich vielleicht am besten durch „Gewissheit" wiedergeben lassen.

[2] „Er fühlt, dass der einzige Inhalt seines Bewusstseins das Buch und zwar als eine äussere Realität ist." Diese Behauptung ist ein Widerspruch gegen die Lehre Hamilton's: „Sobald ich meine Aufmerksamkeit bei dem einfachsten Wahrnehmungsakt concentrire, so giebt mir meine Beobachtung die unerschütterlichste Gewissheit über zwei Thatsachen, oder besser über zwei Zweige einer und derselben Thatsache: — dass Ich existire — und dass ein von mir verschiedenes Etwas existirt. In diesem Akt bin ich mir erstens meiner selbst als eines wahrnehmenden Subjects, und zweitens einer äusseren Realität als eines wahrgenommenen Objects bewusst, und zwar bin ich mir beider Existenzen in demselben untheilbaren Moment der Anschauung bewusst. (*Discussions 551.*) Spencer weist dem gegenüber auf die Zustände des Aussersichseins und des Insichversunkenseins hin, in denen das Ich resp. das Nicht-Ich vollkommen aus dem Bewusstsein verschwinden könne. Ausserdem aber folge die Widerlegung der Hamilton'schen Ansicht bereits aus dem „allgemeinen Principe": „Das Bewusstsein kann nicht in zwei verschiedenen Zuständen zu gleicher Zeit sein." Der wahre Sachverhalt sei also: „dass das Bewusstsein vom Selbst und das Bewusstsein vom Nicht-Selbst die Elemente eines unaufhörlichen Rhythmus im Bewusstsein sind — ein unaufhörliches Abwechseln, das gewöhnlich so schnell vor sich geht,

Wir haben bereits an einer früheren Stelle gesehen, dass der Idealist eines ungleich längeren und verwickelteren geistigen Processes für seine Annahme bedarf. Um von den verwickelten Formen ganz zu schweigen, wollen wir nur einmal die allereinfachste Form der idealistischen Anschauung analysiren: den hypothetischen Realismus,[1] „den verhältnissmässig anspruchslosen Stammvater aller übrigen". Wenn wir bei unserem Beispiele bleiben, so wird ein Anhänger des hypothetischen Realismus erklären: „Ich nehme die Erscheinung eines Buches wahr", d. h. „Die Erscheinung, welche ich jetzt wahrnehme und welche ich als ein Buch bezeichne, ist eine Wirkung, welche eine äussere an sich unbekannte Realität auf mein Bewusstsein hervorbringt". Allein, um einen solchen Satz formuliren zu können, muss man ohne Zweifel bereits weit über den Act der unmittelbaren Wahrnehmung hinausgegangen sein. Bei dem Realisten bildete die Existenz des Buches den einzigen Inhalt des Bewusstseins. Bei dem Idealisten finden wir den ausserordentlich zusammengesetzten Begriff des Ich; wir finden den Begriff einer äusseren Realität; wir finden den Begriff einer Kraft (*power*), mit welcher die äussere Realität auf das Ich wirkt. Das Universale Postulat muss hier also mindestens drei Mal angewendet werden, während der Realist seiner nur ein einziges Mal bedurfte.

Allein noch mehr. Die Annahme des positiven Realismus bleibt bestehen, auch wenn man von allem sprachlichen Ausdruck absieht. Die Annahme des hypothetischen Realismus könnte ohne die Sprache niemals gebildet werden: ihr Vertreter ist unter allen Umständen auf dieses „Papiergeld des Gedankens" angewiesen, welches nur zu häufig keine wirklichen Werthe repräsentirt. „Anstatt unserer Erfahrungen selbst, müssen wir Symbole unserer Erfahrungen gebrauchen, von denen viele nur die Symbole von anderen Symbolen sind, wir müssen jene verallgemeinerten Vorstellungen von Kräften, Thätigkeiten, Ursachen und Wirkungen

---

dass es sich der Beobachtung entzieht, obwohl es gelegentlich so verlangsamt wird, dass man es beobachten kann." Vergl. *Principles of Psychology, vol. II, p. 437—440.*

[1] Die Bezeichnung stammt von Hamilton, der den hypothetischen Realismus folgendermassen definirt: „Der hypothetische Realist behauptet, dass ihm die Dinge an sich vollkommen unbekannt seien, und dass sie ihm nur bekannt werden durch die Vermittlung der Erscheinung, deren er sich in der Wahrnehmung bewusst ist." „*Rerumque ignarus, Imagine gaudet.*" *Discussions p. 57.* — Vergl. auch *Dissertations on Reid* in *Reid, Works, p. 817 f.* — und *Lectures on Metaphysics, vol. II p. 29 f.*

einführen, welche jede für sich die Gültigkeit von unzähligen vergangenen, geistigen Arten postuliren". (*P. of P. II, 441.*)

Selbst wenn wir die sehr gewagte Annahme machen wollten, dass sich in der ungeheuren Menge von Urtheilen, aus denen die Theorie des hypothetischen Realismus aufgebaut ist, jedes einzelne durch das universale Postulat rechtfertigen liesse, ihre Ueberzeugungskraft würde immer noch unendlich weit hinter derjenigen zurückstehen, welche die Anschauung des positiven Realismus vermöge ihrer Unmittelbarkeit besitzt. Und damit ist der Streit entschieden. Die Anschauung, welche durch das höchste Kriterium der Gewissheit unzweideutig und unwiderleglich gerechtfertigt wird, ist der positive Realismus. — Uebrigens hat auch noch kein vernünftiger Mensch eine andere Anschauung gehegt. Denn unsere wahren Anschauungen werden nicht aus unseren Worten, sondern aus unseren Handlungen erkannt. Die Handlungen eines HUME und eines BERKELEY aber beweisen, dass der grosse Skeptiker und der grosse Idealist in jedem Augenblicke ihres Lebens ebenso überzeugte positive Realisten waren, wie wir Alle es sind und sein müssen. „Antirealistische Anschauungen haben überhaupt niemals gelebt. Sie sind nur die Gespenster von Anschauungen, die in jenen Labyrinthen spuken, in denen sich die Metaphysiker gewöhnlich verlieren". (*P. of P. II, 500.*) Die antirealistische Anschauung lebt nur in unseren Worten, aber nicht in unserem Denken: der Idealismus ist in der That nichts weiter als „eine Krankheit der Sprache" (*a disease of the language*).

Der eigentliche Grund des idealistischen Wahnes aber liegt in der Ueberschätzung der indirecten Vernunfterkenntniss auf Kosten der directen sinnlichen Erkenntniss. Die glänzenden Erfolge der ersten auf allen Feldern der Wissenschaft machen diesen Irrthum sehr erklärlich. Allein, wie LEWES einmal sagt: „Wenn wir alle Naturvorgänge beobachten könnten, so brauchten wir keine Wissenschaft, um sie zu erklären". Man darf nicht vergessen, dass alle Aussagen der Vernunft immer nur so weit und insofern gelten, als sie sich von Aussagen der Wahrnehmung ableiten lassen; und dass die Vernunft, welche an der Autorität der Wahrnehmung rütteln wollte, damit ihre eigene Autorität stürzen würde.

Die Vernunft kann ihrem Wesen nach niemals zur Widerlegung der Wahrnehmung dienen; wohl aber dient sie dazu, Widersprüche, die etwa zwischen unseren äusseren Wahrnehmungen bestehen sollten, aufzudecken und zu schlichten, „indem sie die gewöhnlich mit jenen

Aussagen des Bwusstseins verknüpften rohen Auffassungen zerstört“. Allein auch hierbei muss sie sich den Wahrnehmungen stets so unterordnen, „dass sie die wesentlichen Aussagen derselben nicht in Frage zieht“ (*as to leave their essential testimonies unquestioned*).

III

Mit Hülfe unseres Kriteriums haben wir nachgewiesen, dass die idealistische Anschauung einen unendlich geringeren Anspruch auf Glaubwürdigkeit besitzt als ihre Gegnerin; und es ist uns somit gelungen, den Realismus negativ zu rechtfertigen. Wir werden jetzt versuchen, ihn auch positiv zu rechtfertigen. Eine eigentliche Begründung der realistischen Anschauung ist freilich unmöglich, und zwar einfach deshalb, weil die realistische Anschauung über jede Begründung erhaben ist. Sie wird uns durch das Grundgesetz des Bewusstseins aufgezwungen; Schlüsse vermögen sie weder zu verstärken noch zu entkräften. Wohl aber sind wir im Stande, uns durch eine nachträgliche Betrachtung Rechenschaft von der Art und Weise abzulegen, in welcher die Masse unserer Bewusstseinszustände zu den beiden grossen antithetischen Aggregaten, die wir Subject und Object nennen, zusammenwächst.

Wenn ich am offenen Fenster sitze, und, indem ich meinen Gedanken nachhänge, die Gegenstände betrachte, welche sich meinem Blicke draussen bieten: den Garten mit seinen gelben Kieswegen, seinem Rasen und seinen roth und weiss blühenden Rosenstöcken; die hellgetünchten Mauern der umliegenden Häuser, über deren braune Ziegeldächer sich die dunkelgrünen Waldberge emporrecken; den blauen Himmel, durch welchen hin und wieder eine Schwalbe schiesst; — während zu gleicher Zeit von der benachbarten Strasse her das Rollen eines Wagens oder der Ruf eines spielenden Kindes an mein Ohr dringt: — so rinnen alle diese verschiedenen Bewusstseinszustände gleichsam in zwei gesonderte, parallel nebeneinander herlaufende Ströme zusammen.[1] Jeder dieser beiden Ströme wird bald breiter, bald schmaler; in dem einen Augenblick droht er seinen Nachbar zu überfluthen und in dem anderen läuft er selbst Gefahr überfluthet zu werden; allein in keinem Falle gelingt es

[1] Das schöne Bild ist aus dem Original genommen; es ist indessen nicht das Eigenthum SPENCER's, sondern HAMILTON's, aus dessen *Lectures on Metaphysics, vol. I. p. 28,* er es beinahe wörtlich entnommen hat. — *F. P. p. 146.*

irgend einem, den anderen „völlig aus dem gemeinsamen Bette auszuschliessen.“[1] Man hat die Bewusstseinszustände des einen Stromes gewöhnlich als Eindrücke (*impressions*) und die des zweiten als Ideen (*ideas*) bezeichnet. Leider sind diese Namen in Folge ihrer vielfachen Verwendung in metaphysischen Streitigkeiten nur allzu geeignet, um unbegründete und unklare Vorstellungen wach zu rufen, und wir ziehen es deshalb vor, dieselben durch andere zu ersetzen, die der Unbefangenheit unserer Betrachtung weniger gefährlich sind. Wir werden die Bewusstseinszustände der ersten Art (*impressions*) als „lebhafte“ (*vivid*) — von den „schwachen“ (*faint*) der zweiten Art (*ideas*) unterscheiden. Diese Bezeichnungsweise trifft allerdings insofern nicht vollkommen zu, als eine Anzahl von lebhaften Bewusstseinszuständen, die Emotionen, in die Reihe der schwachen Bewusstseinszustände eingeordnet werden müssen, weil sie, von der Intensität abgesehen, vollkommen alle charakteristischen Eigenschaften der letzten besitzen. — Wenn wir die Emotionen zunächst noch bei Seite lassen, so können wir die contrastirenden Merkmale der beiden grossen Reihen einander folgendermassen gegenüberstellen:

Die Zustände der ersten Klasse	Die Zustände der zweiten Klasse
1. sind relativ lebhaft,	1. sind relativ schwach,
2. gehen in der Zeitfolge voraus (oder sind Originale),	2. folgen in der Zeitfolge nach (oder sind Abbilder),
3. sind in ihren Eigenschaften,	3. sind in ihren Eigenschaften,
4. in der Ordnung ihrer Gleichzeitigkeit,	4. in der Ordnung ihrer Gleichzeitigkeit,
5. in der Ordnung ihrer Aufeinanderfolge,	5. in der Ordnung ihrer Aufeinanderfolge,
unveränderlich	veränderlich
durch Willensthätigkeit,	durch Willensthätigkeit,
6. bilden Theile eines lebhaften Aggregates, — in dem niemals eine Unterbrechung wahrgenommen wird,	6. bilden Theile eines schwachen Aggregates, — in dem niemals eine Unterbrechung wahrgenommen wird,
7. das vollkommen unabhängig von dem schwachen Aggregat ist,	7. das theilweise unabhängig von dem lebhaften Aggregat ist,

[1] Da wir in unserem kritischen Theil keine Gelegenheit haben werden, auf alle Einzelheiten zurückzukommen, so constatiren wir gleich hier, dass diese letzte Behauptung im directen Widerspruche mit der Lehre über das Verhältniss von Ich und Nicht-Ich steht, welche wir in der Anmerkung auf S. 27 angeführt haben.

Die Zustände der ersten Klasse:	Die Zustände der zweiten Klasse:
8. **und das Gesetze hat, welche innerhalb desselben ihren Ursprung haben.**	8. **und das Gesetze hat, welche theilweise vom anderen Aggregat abgeleitet, theilweise ihm selbst eigenthümlich sind.**
9. **Sie haben Antecedentien, die sich zuweilen aufzeigen lassen, zuweilen nicht.**	9. **Sie haben Antecedentien, die sich immer aufzeigen lassen** (*are always traceable*).
10. **Sie gehören einem Ganzen von unbekannter Ausdehnung an.**	10. **Sie gehören einem Ganzen an, welches auf das beschränkt ist, was wir Erinnerung nennen.**[1]

Bei dieser Eintheilung haben wir, wie gesagt, noch keine Rücksicht auf jene eigenthümlichen Bewusstseinszustände genommen, welche man unter dem Namen der Emotionen zusammenfasst. Ihrer Intensität nach würden wir sie mit HUME in beide Klassen vertheilen müssen; denn es giebt sowohl lebhafte wie schwache emotionale Zustände. Eine etwas eingehendere Betrachtung ihres Wesens lehrt uns indessen, dass sie sämmtlich dem schwachen Aggregat zuzuweisen sind.

Zunächst hängen die Gemüthsbewegungen in ihrer überwiegenden Mehrzahl nicht unmittelbar mit lebhaften, sondern mit schwachen Bewusstseinszuständen zusammen. Z. B. „Die Furcht schliesst sich nicht direct an den Gesichtseindruck einer gegen mich gerichteten Pistolenmündung an, sondern sie wird erst durch gewisse schwache Bewusstseins-Zustände oder Vorstellungen vermittelt, welche durch jene lebhaften Bewusstseinszustände hervorgerufen werden.“ (*P. of P. II. 468.*) — Eines der charakteristischsten Merkmale der schwachen Reihe besteht ferner darin, dass wir stets im Stande sind, die regelmässigen Antecedentien der Zustände aufzudecken, während wir dies bei den Zuständen der lebhaften Reihe bekanntlich sehr häufig nicht vermögen. Die Antecedentien der Emotionen aber lassen sich immer nachweisen.[2] — Ferner sind die Gesetze der Emotionen

[1] Wir haben uns bei dieser Aufzählung streng an das Original — *Principles of Psychology, vol. II. p. 463* — gehalten, weil es uns unmöglich war, einen knapperen und klareren Ausdruck zu finden.

[2] Diese Behauptung wird durch eine Fülle von Thatsachen widerlegt. Es genügt, auf die vollkommen unvermittelt auftretenden emotionalen Zustände der Hysterischen hinzuweisen, deren bestimmende Antecedentien — wenigstens in sehr zahlreichen Fällen — keineswegs in dem schwachen Aggregat, d. h. in Vorstellungen des betreffenden Individuums anzutreffen sind. — Uebrigens enthält die eigene Erfahrung eines Jeden Beispiele genug. Wer erinnerte sich nicht an eine missmuthige

diejenigen, welche auch in der schwachen Reihe herrschen. „Unter den schwachen Zuständen kann man die besonderen Gruppen nachweisen, die besondere Emotionen hervorbringen; und man kann Beziehungen zwischen den wechselnden Qualitäten der ersten und den wechselnden Quantitäten der verursachten Emotionen wahrnehmen.“ Dieser Abhängigkeit der Gemüthsbewegungen von den Vorstellungen steht auf der anderen Seite ihre grosse, wenn auch nicht vollkommene Unabhängigkeit von den Eindrücken gegenüber. Wir können uns unsere freudige Stimmung sehr wohl bewahren, wenn wir aus einer heiteren Umgebung in eine düstere versetzt werden; — allein die freudige Stimmung wird sofort verschwinden, wenn die Gruppe von Vorstellungen, an welche sie geknüpft war, durch eine andere von entgegengesetztem Character aus dem Bewusstsein verdrängt wird. — Und endlich gleichen die Emotionen den Zuständen des schwachen Aggregates auch darin, dass sie in bestimmte Grenzen eingeschlossen sind. Mit anderen Worten, während uns der lebhafte Strom fortwährend neue Elemente und neue Combinationen von Elementen zuführt, während die Mannigfaltigkeit der äusseren Eindrücke unbegrenzt ist, wiederholen sich in der Reihe der Emotionen immer dieselben Typen.[1] — Wir sind also vollauf zu der Behauptung berechtigt, dass die Emotionen dem Strome der schwachen Bewusstseinszustände angehören.

Die Gemüthsbewegungen zeichnen sich indessen vor den übrigen Zuständen der schwachen Art nicht bloss durch ihre grössere Intensität, sondern auch noch durch eine weitere höchst bedeutungsvolle Eigenschaft aus: „sie haben die Tendenz, Veränderungen in einer gewissen Gruppe hervorzurufen, welche zu dem lebhaften Aggregat gehört.“ *(P. of P. II, 469.)* Gemüthsbewegungen rufen Körperbewegungen hervor; und zwar sind die nachfolgenden Muskel-

---

Stimmung, die ihn — in Folge irgend einer ihm unbekannten organischen Störung — ganz plötzlich überfiel und für die er in seinen Vorstellungen vergeblich nach einem bestimmenden Antecedens gesucht haben würde.

[1] Aber wiederholen sich nicht auch in der Reihe der äusseren Eindrücke immer dieselben Typen: — Gesichtseindrücke, Gehörseindrücke u. s. w.? — Und treten auf der anderen Seite sowohl in der Entwickelung des Individuums als in derjenigen des Geschlechtes nicht von Zeit zu Zeit ganz neue, d. h. bisher noch niemals erfahrene emotionale Zustände auf? — Die Gemüthsbewegungen eines Kindes sind von denen eines Erwachsenen nicht bloss dem Grade, sondern auch der Zahl nach unterschieden. Für einen Knaben, der zum ersten Mal eine geschlechtliche Neigung empfindet, ist diese Emotion sicher nicht minder neu, als es ein eben entdeckter Stoff für einen Chemiker ist.

contractionen um so stärker, je intensiver die vorangehenden Emotionen sind. Irgend eine Vorstellung oder ein Eindruck versetzt mich in freudige Erregung: — ich bewege meine Hände, ich erhebe mich von dem Stuhle, ich spreche. Ich erfahre hier also lebhafte Zustände, welche einerseits mit den übrigen Theilen des lebhaften Aggregates gleichartig sind, während sie sich andererseits dadurch von ihnen unterscheiden, dass sie unmittelbar von Antecedentien abhängen, welche dem schwachen Aggregate angehören.

Untersuchen wir jetzt diesen eigenthümlichen Theil des lebhaften Aggregates, den wir unseren Körper nennen, etwas näher. Wir werden finden, dass er sich in mehr als einer Beziehung von der Masse der übrigen lebhaften Zustände unterscheidet. — Wir bemerken zunächst, dass uns diese Combination von lebhaften Zuständen stets mehr oder weniger deutlich gegenwärtig ist, während uns andere entsprechende Combinationen von lebhaften Zuständen durchaus nicht immer gegenwärtig sind. — Wir bemerken zweitens, dass diese Gruppe ganz eigenartig in sich selbst zusammenhängt (*is especially coherent within itself*); ein Zusammenhang, der bei allen Variationen in den Beziehungen der einzelnen Elemente zueinander, niemals eine Unterbrechung erleidet. — Drittens ist dieser Theil des lebhaften Aggregates scharf und dauernd begrenzt, während sich der Rest, die Aussenwelt, in die Unendlichkeit verliert. — Viertens lassen seine Elemente nur eine beschränkte Anzahl von Combinationen zu, während für die Elemente der Aussenwelt die Fülle der Combinationen unerschöpflich ist. — Und endlich, fünftens, gilt das Gleiche von den Gesetzen der gegenseitigen Beziehungen zwischen den verschiedenen Veränderungen in dem körperlichen Aggregat: sie sind weit mehr bestimmt und weit weniger veränderlich als die entsprechenden Gesetze in der Aussenwelt; und sie sind uns desshalb auch weit besser vertraut als diese.

Allein die characteristischen Eigenschaften des körperlichen Aggregates sind noch nicht erschöpft. Als ich mich vorhin von meinem Sitze am Fenster erhob, erfuhr ich nicht nur eine Anzahl von Veränderungen in dem Theile des lebhaften Bewusstseinsaggregates, welches ich meinen Körper nenne; ich hatte nicht nur eine Anzahl von Innervations-, Bewegungs- und Tast-Empfindungen, sondern diese Veränderungen in dem körperlichen Aggregat waren begleitet oder gefolgt von nicht minder bedeutenden Veränderungen in dem Reste des lebhaften Aggregates, in der Aussenwelt. Als ich den Kopf wendete, verschwanden Garten, Häuser und Berge

aus meinem Gesichtsfelde, um anderen Gegenständen Platz zu machen, den Wänden meines Zimmers, einem Gemälde, einem Schreibtische, Büchern u. s. w.; zu gleicher Zeit verhallte auch das Geräusch der Strasse, und ich vernahm statt dessen den Pendelschlag des Regulators, welcher über meinem Sopha hängt. Ich bücke mich, hebe ein Blatt Papier auf, welches auf den Boden gefallen ist, und lege es auf den Tisch: wiederum haben Veränderungen in dem körperlichen Aggregat Veränderungen in dem Aggregat der Aussenwelt hervorgerufen. Indem ich das Papier aufnahm, bemerkte ich eine Notiz, welche ich vor einiger Zeit darauf niedergeschrieben hatte, und der Inhalt dieser Notiz gab meinen Gedanken eine andere Richtung: während also vorhin gewisse Veränderungen in dem schwachen Aggregat (der Vorsatz, das Papier aufzuheben) durch gewisse Veränderungen in dem körperlichen Aggregat gewisse Veränderungen in dem lebhaften Aggregat (Aussenwelt) hervorriefen, hat hier umgekehrt das lebhafte Aggregat durch das körperliche gewisse Veränderungen in dem schwachen Aggregat hervorgerufen. Das körperliche Aggregat nimmt also eine vermittelnde Stellung zwischen den beiden grossen antithetischen Aggregaten der schwachen Bewusstseinszustände oder des Ich und der lebhaften Bewusstseinszustände oder des Nicht-Ich ein; und infolgedessen finden wir denn auch, dass es bald als zu dem einen und bald als zu dem anderen gehörig betrachtet wird.

„So lässt sich denn das Ganze meines Bewusstseins theilen: in ein schwaches Aggregat, welches ich meinen Geist nenne; — in einen besonderen Theil des lebhaften Aggregates, der mit dem ersten in verschiedener Art zusammenhängt und den ich meinen Körper nenne; und in den Rest des lebhaften Aggregates, der keinen solchen Zusammenhang mit dem schwachen Aggregat besitzt.“ (*P. of P. II, 473.*)

Wir haben gesehen, dass der Körper, sowohl in dem lebhaften als in dem schwachen Aggregate Veränderungen hervorzubringen vermag. Allein der Körper wirkt nicht nur auf die anderen Aggregate; er ist auch im Stande auf sich selbst zu wirken. Einige Theile dieser eigenthümlichen Combination von lebhaften Zuständen können in anderen Theilen Veränderungen verursachen und ihrerseits wiederum Veränderungen erfahren.

Ich führe meine Hand sanft über meinen Oberschenkel hin; — ich presse dieselbe kräftig gegen diesen Körpertheil; — ich kneife in das Fleisch des Schenkels: — ich habe also drei verschiedene

lebhafte Zustände hervorgebracht, welche dem körperlichen Aggregate angehören,[1] und zwar wurden alle drei Zustände, unmittelbar durch gewisse andere Zustände des körperlichen Aggregates (Bewegungen des Armes und der Finger) und mittelbar durch Zustände des schwachen Aggregates, nämlich durch Willensacte veranlasst. Nun aber habe ich bereits zu unzähligen Malen ganz gleichartige Tast-, Druck- und Schmerz-Empfindungen erfahren, welche durch die Einwirkung der Aussenwelt entstanden und die also kein bestimmendes Antecedens in dem Aggregate besassen, welches ich mein Ich nenne. Diese früheren Erfahrungen vereinigen sich in meinem Bewusstsein mit den gegenwärtigen; in beiden Fällen sind die Wirkungen gleichartig, und die natürliche Folge ist, dass auch die Ursachen in beiden Fällen als gleichartig gedacht werden. „Um die Thatsache einfach als eine Thatsache des Zusammenhanges (*fact of cohesion*) auszudrücken, — während mit diesen Gefühlen der Berührung, des Druckes und des Schmerzes, wenn sie von mir selbst hervorgerufen sind, jene Zustände in meinem Bewusstsein, welche ihnen vorausgingen, zusammenhängen, so bemerke ich auf der anderen Seite, dass, wenn sie nicht von mir selbst hervorgerufen sind, in meinem Bewusstsein nur die schwachen Formen solcher Antecedentien mit ihnen zusammenhängen — keimende Vorstellungen von einer Energie, die mit derjenigen verwandt ist, die ich selbst ausgeübt habe.“ (*P. of P. II, 475.*)

Dieselbe Vorstellung wird uns durch eine andere Reihe von Erfahrungen noch weit unwiderstehlicher aufgedrängt. — Wenn ich meine beiden Hände so zusammenlege, dass jede die andere umgreift, und wenn sich nun, in Folge eines Willensimpulses, meine Rechte zusammenzieht, so habe ich zunächst ein Gefühl von Muskelspannung in der innervirten rechten Hand, zugleich aber auch ein Gefühl von Druck in der linken; und wenn ich jetzt diese letzte zusammenziehe, so habe ich genau das gleiche Verhältniss in umgekehrter Ordnung; das Gefühl der Spannung ist jetzt in der linken, das Gefühl des Druckes in der rechten Hand. Auf diese Weise muss ich aber offenbar zu der Vorstellung „einer vollkommenen Gleichwerthigkeit zwischen den Existenzformen lebhafter Zustände kommen, welche unmittelbar durch das schwache, und solchen, welche nicht unmittelbar durch das schwache Aggregat hervor-

[1] Die Schmerzempfindung gehört dem körperlichen Aggregate nur in so weit an, als sie lokalisirt ist, im übrigen bildet sie, als emotionaler Zustand einen Theil des schwachen Aggregates.

gerufen werden." Jede Hand ist bald der Sitz einer Empfindung von thätiger Kraft (*active power*), bald der Sitz einer Empfindung von Druck. Und zu gleicher Zeit habe ich in jeder Hand auch das Gefühl des Widerstandes. Kraft, Druck und Widerstand: diese drei Zustände treten also in den unendlich zahlreichen Wahrnehmungen dieser Art stets in einer unlösbaren Verbindung auf. Wenn sie aber so fest in der Wahrnehmung zusammenhängen, so ist es klar, dass sie nicht minder fest in der Vorstellung zusammenhängen müssen. Und es ist in der That vollkommen unmöglich, den einen von diesen drei Bewusstseinszuständen wahrzunehmen oder vorzustellen, ohne dass sich zugleich auch eine Vorstellung von den beiden anderen bildete. „Kein einziger von ihnen kann in das Bewusstsein eintreten, ohne Theile von den anderen mit sich zu ziehen." (*P. of P. II, 476.*)

Welche Wirkung muss nun Alles dieses auf unsere Vorstellung von dem lebhaften Aggregate ausüben? — Tausend tägliche Erfahrungen geben uns eine und dieselbe unzweideutige Antwort. Mag der Gegenstand, welcher unseren Muskelanstrengungen Widerstand leistet, belebt oder unbelebt sein, wir können in keinem Falle verhindern, dass in uns „eine Vorstellung von Spannung (*strain*) auftaucht, und zwar von Spannung in demjenigen Gegenstande, welcher uns dieses lebhafte Gefühl des Widerstandes hervorruft." „Es ist vollkommen unmöglich, dieses Bewusstsein von einer Kraft in dem lebhaften Aggregat auszuschliessen, von einer Kraft, die irgendwie dem entspricht, was ich in dem schwachen Aggregat als Kraft unterscheide; — es ist unmöglich, das Band zu zerreissen, welches die Association zwischen diesen Bewusstseinszuständen geknüpft hat." (*P. of P. II, 477.*) Und genau auf die gleiche Weise verbindet sich mit der Wahrnehmung jeder Bewegung in dem lebhaften Aggregat, deren Antecedens nicht eine durch Gemüthsbewegung in mir erregte Muskelspannung ist, unausbleiblich ein „aufdämmerndes Bewusstsein" (*nascent consciousness*) von einem Antecedens, welches als gleichartig mit der Muskelspannung gedacht wird, wie sie uns im Bewusstsein gegeben ist, — „welches durch das Gefühl der Anstrengung symbolisirt wird." Wenn wir zum Beispiel sehen, wie ein Stein durch eine Explosion in die Luft geschleudert wird, so können wir durchaus nicht umhin, uns diese Bewegung des Steines als die Folge eines Antecedens vorzustellen, welches jenem Kraftgefühl entspricht, das uns, wenn wir selbst einen Stein emporschleudern, bei der Innervation unserer Muskeln zum Bewusstsein kommt.

„Das allgemeine Resultat ist, dass das lebhafte Aggregat, sowohl indem es passiven Widerstand als indem es active Energie offenbart, unvermeidlich im Bewusstsein mit der Vorstellung von Kraft associirt auftritt, von einer Kraft, die zwar als verschiedenartig, aber doch in gewisser Weise als mit derjenigen Kraft verwandt gedacht wird, welche das schwache Aggregat beständig in sich entwickelt.“ (*P. of P. II, 477.*) Wir stellen uns also das lebhafte Aggregat, die Aussenwelt nicht nur einfach als unabhängig von dem schwachen Aggregat vor, sondern wir stellen es uns auch vor als eine selbstständige Quelle von Kraft. Erst mit dieser letzten Vorstellung vollendet sich die grosse Scheidung zwischen der subjectiven und der objectiven Welt.

IV

Die letzten Betrachtungen haben uns gelehrt, welche Bedeutung das Kraftbewusstsein für die Bildung der Vorstellung einer ausserhalb und unabhängig von dem erkennenden Subjecte existirenden Welt besitzt. Die Vorstellung von einer Kraft, welche mit der bei der Muskelinnervation empfundenen als wesentlich gleichartig gedacht werden muss, dient uns gewissermassen zum allgemeinsten Symbol der Aussenwelt. „Der Wurzelbegriff einer Existenz ausserhalb des Bewusstseins, wird der Begriff von Existenz vermehrt um irgend eine Kraft, welche den Widerstand misst.“

Die Kraftempfindung ist in der That das ursprünglichste und elementarste Datum unseres Bewusstseins „*the ultimate of ultimates.*“ Kraftempfindungen, die in verschiedenen Combinationen im Bewusstsein auftreten, liefern die Materialien, aus denen einerseits durch Verallgemeinerung die Formen der Beziehungen gewonnen, und andrerseits die bezogenen Objecte selbst aufgebaut werden. Diese Behauptung muss ohne Zweifel zunächst überraschend erscheinen; eine Analyse unserer fundamentalen Begriffe wird sie indessen in vollem Maasse bestätigen.

Wir wissen bereits, dass die „universale Form des Denkens die Beziehung (*relation*) ist.“ Betrachten wir jetzt die Relationen, aus welchen alles Denken, alles Erkennen und alles Bewusstsein besteht, etwas näher.

Alle Relationen lassen sich in zwei grosse Klassen scheiden: sie sind entweder Relationen der Folge, oder Relationen der Coexistenz.

Die ersten sind ursprünglich (*primordial*), die zweiten sind abgeleitet (*derivative*); denn während uns die Relation der Folge unmittelbar in jedem Wechsel unserer Bewusstseinszustände gegeben ist, wird die Relation der Coexistenz nur mittelbar, und zwar dadurch erkannt, dass ihre Elemente im Bewusstsein in jeder beliebigen Ordnung mit gleicher Leichtigkeit auftreten können.

Aus den Relationen der Folge gewinnen wir durch Abstraction den Begriff der Zeit, aus den Relationen der Coexistenz ergiebt sich auf dieselbe Weise der Begriff des Raumes. „Zeit im Allgemeinen, wie wir sie erkennen, ist das Abstractum aus allen Beziehungen der Lage zwischen aufeinander folgenden Bewusstseinszuständen. Oder, um einen anderen Ausdruck zu wählen, wir können sagen, sie ist die leere Form, in welcher diese aufeinander folgenden Zustände wahrgenommen (*presented*) und vorgestellt (*represented*) werden; — und welche, weil sie für alle in gleicher Weise dient, von keinem einzelnen derselben abhängig ist.“ (*P. of P. II, 210.*) Man wird hier vielleicht einwenden, dass sich der Zeitbegriff unmöglich auf diese Weise erklären lasse, denn die Erkenntniss von Relationen der Folge, aus denen er sich nach unserer Behauptung ergeben solle, setze ihn ja in Wirklichkeit bereits voraus. Denn wie soll eine Folge ohne Zeitbewusstsein als Folge erkannt werden? — Wir antworten darauf, dass die erste Relation der Folge, welche erfahren wird, in der That nicht als Relation der Folge erkannt werden kann, sondern dass das volle Bewusstsein von der Relation der Folge als einer solchen und von der Zeit als ihrer Form erst durch eine lange Häufung von ähnlichen Erfahrungen entsteht.

Worin besteht unsere Vorstellung vom Raum? — „Die Vorstellung des Raumes involvirt die Vorstellung der Coexistenz, und die Vorstellung der Coexistenz involvirt die Vorstellung des Raumes.“ (*P. of P. II, 201.*) Auf der einen Seite vermögen wir uns keinen Raum vorzustellen, ohne uns zugleich coexistirende Lagen (*positions*) vorzustellen; und auf der anderen Seite vermögen wir uns keine Coexistenz vorzustellen, ohne uns zugleich wenigstens zwei im Raume befindliche Punkte vorzustellen.[1] Unser Bewusstsein vom Raum ist

[1] Beide Behauptungen sind falsch. Dass „wir keinen Raum vorzustellen vermögen, ohne zugleich coexistirende Lagen vorzustellen“: — gilt nur von dem Raume des Gesichtssinnes. Hier werden in der That stets „coexistirende Lagen“, d. h. ein gleichzeitiges Auseinandersein der Elemente vorgestellt. Allein es giebt noch einen anderen Raum, den Raum des Tastsinnes; und dieser unterscheidet

also ein Bewusstsein von coexistirenden Lagen. Diese coexistirenden Lagen aber, aus denen unser Raumbewusstsein gebildet ist, sind nicht „Coexistenzen im vollen Sinne des Wortes, deren Glieder aus Realitäten bestehen," sondern sie sind „die leeren Formen von Coexistenzen, welche nach dem Abzug der Realitäten zurückbleiben," mit anderen Worten, sie sind „die Abstracta von Coexistenzen." (*F. P. 164.*)

Es fragt sich, wie wir zu dieser Abstraction gelangen? — Die Grundzüge des Entwickelungsprocesses, der sich gleich dem des Zeitbewusstseins durch unendliche Zeiträume erstreckt, lassen sich in wenigen Worten darlegen. Die fundamentalen Erfahrungen, aus denen die Raumvorstellung aufgebaut ist, sind Erfahrungen von einzelnen Lagen (*individual positions*), welche vermittelst des Tastsinnes gewonnen werden. Jede dieser fundamentalen Erfahrungen enthält zwei Elemente: erstens die Empfindung vom Widerstande eines berührten Objectes, und zweitens die Empfindung von einer Muskelspannung (*muscular tension*), welche den Widerstand misst. „Durch zahllose verschiedene Muskelanpassungen (*muscular adjustments*) kommen wir nun zu der Erfahrung von zahllosen verschiedenen Lagen; und da uns weitere Erfahrungen zeigen, dass diese verschiedenen Lagen in der einen Reihenfolge mit derselben Leichtigkeit wahrgenommen werden können als in der anderen, so betrachten wir sie als coexistirend." (*F. P. 164.*)

Allein liegt hierin nicht ein offenbarer Widerspruch? — Wir erklärten das Raumbewusstsein vorhin als das Bewusstsein von coexistirenden Lagen, welche keine eigentlichen Existenzen sind

---

sich von dem Gesichtsraum grade dadurch, dass ihm das gleichzeitige Aussereinandersein seiner empfundenen oder vorgestellten Elemente fehlt. Uebrigens hat Spencer selbst zu wiederholten Malen auf die wesentliche Verschiedenheit des Tastraumes und des Gesichtsraumes aufmerksam gemacht; so — *Principles of Psychology, vol. I, p. 211 ff. — vol. II, p. 205.* — War die erste Behauptung wenigstens theilweise berechtigt, so ist die zweite vollkommen ungültig. Spencer verwechselt Coexistenz mit räumlicher Coexistenz. Die Vorstellung der Coexistenz setzt die Vorstellung des Raumes durchaus nicht in allen Fällen voraus. Wir sind sehr wohl im Stande, uns die Coexistenz einer Geruchsempfindung und einer Gehörsempfindung, oder die Coexistenz einer Gehörsempfindung und einer Gemüthsbewegung vorzustellen, ohne die beiden Elemente der Relation irgendwie als räumlich getrennt zu denken. Im Gegentheil, selbst wenn wir es versuchten, wir wären gar nicht dazu im Stande: denn eine Gemüthsbewegung kann gar nicht als im Raume befindlich gedacht werden. Ebensowenig wird eine Gehörsempfindung, an und für sich, localisirt.

und welche also keinen Widerstand leisten; und jetzt behaupten wir, dass sich die Vorstellung vom Raume aus Erfahrungen von Widerständen aufbaue? — Wenn jede Lage ursprünglich nur erkennbar ist als die Lage von einem Etwas, welches uns Widerstand leistet; — wie ist es dann möglich, dass sich die Vorstellung von blossen Lagen, welche eben unser Raumbewusstsein ausmacht, jemals von der Vorstellung von Widerstand sondern konnte? — Der Widerspruch ist nur scheinbar. Es giebt zahllose Fälle, in denen jene Muskelanpassungsgefühle mit Empfindungen von Widerstand verbunden sind; aber es giebt auch nicht minder zahllose Fälle, in denen die Muskelanpassungsgefühle nicht mit solchen Empfindungen verbunden sind. Einmal bewege ich meine Hand über die Platte meines Schreibtisches und finde, dass mit den Empfindungen, welche durch die Bewegung meines Armes hervorgerufen werden, eine Reihe von Widerstandsempfindungen verknüpft ist; ein anderes Mal bewege ich meine Hand um eine gleiche Strecke frei durch die Luft, und während ich dieselben Bewegungsempfindungen erfahre wie bei dem ersten Versuch, fehlen jetzt die Widerstandsempfindungen. Wenn sich derartige Erfahrungen häufen — und sie häufen sich in der That schon im Laufe eines jeden Tages, — so muss sich die Vorstellung der besonderen Lage, welche die Bewegung meines Armes begleitet, allmählig von der Vorstellung des Widerstandes ablösen: es entstehen Lagevorstellungen ohne Widerstandsvorstellungen — „leere Formen von Coexistenz, in denen die coexistirenden Objecte, die vorher wahrgenommen wurden, fehlen". Und diese Bewusstseinszustände sind es, aus denen sich „jenes Abstractum aus allen Relationen der Coexistenz, welches wir Raum nennen", entwickelt.[1]

Die vorstehende Untersuchung wurde unternommen, um nachzuweisen, dass die Raumvorstellung aus Kraftempfindungen gewonnen wird. Dieser Nachweis ist vollkommen gelungen. Die Elemente, in welche sich das Raumbewusstsein auflösen liess, waren Erfahrungen von coexistirenden Lagen. Diese Erfahrungen aber konnten

[1] Der Gesichtsraum bleibt bei dieser Ausführung ganz unberücksichtigt. Es sollte SPENCER auch kaum leicht geworden sein, die Vorstellung des Gesichtsraumes aus Kraftempfindungen abzuleiten; da er an einer anderen Stelle (*Principles of Psychology, vol. II. p. 184*) selbst ausdrücklich erklärt: „Es ist eine Eigenthümlichkeit des Gesichtes, dass es uns zahlreicher Dinge zu gleicher Zeit bewusst werden lässt." Die folgenden Sätze beweisen, dass sich diese Behauptung nicht etwa auf das bewegte Auge bezieht.

einzig vermittelst gewisser Kraftempfindungen gemacht werden: — „eine gewisse Correlation der Muskelkräfte, welche wir selbst ausüben, ist das Anzeichen jeder Lage (*position*), wie sie sich uns ursprünglich kundgiebt; und der Widerstand, welcher uns zum Bewusstsein bringt, dass ein Etwas in jener Lage existirt, ist ein Aequivalent des Druckes, den wir bewusst ausüben.“ (*F. P. 165.*) Folglich ist unser Raumbewusstsein in der That nichts Anderes als ein Abstractum von verschiedenen Krafterfahrungen. — Und das Gleiche gilt auch für das Zeitbewusstsein.[1]

Wir haben den Inhalt und die Entstehung unseres Bewusstseins von Zeit und Raum kennen gelernt; es bleibt jetzt nur noch die Frage nach seiner erkenntnisstheoretischen Bedeutung. Giebt es einen absoluten Raum und eine absolute Zeit in der Aussenwelt, welche dem relativen Raum und der relativen Zeit in unserem Bewusstsein auf irgend eine Weise entsprechen? —

Es ist unzweifelhaft, dass das Raumbewusstsein sowohl in qualitativer als in quantitativer Beziehung ganz ausserordentlichen Variationen unterworfen ist. Schon Berkeley lehrte, dass die Raumvorstellung, welche wir durch den Gesichtssinn erlangen, von derjenigen des Tastsinnes vollkommen verschieden sei;[2] und die Beobachtungen, welche man an operirten Blindgeborenen gemacht hat, haben seine Lehre bestätigt. Uebrigens brauchen wir uns nur an die eigenthümlichen Veränderungen zu erinnern, die unser eigenes Raumbewusstsein erfährt, wenn wir uns längere Zeit in einem fremden, absolut dunklen Raume befinden. Im Allgemeinen kann man sagen, dass das Raumbewusstsein qualitativ in demselben Maasse variirt, wie die raumpercipirenden Organe. Wenn man bei einem niederen Thiere, welches, wie z. B. eine Actinie, das Seh-

[1] Spencer hat den Beweis für diese letzte Behauptung weder in den *First Principles* noch in den *Principles of Psychology* gegeben. „Die Schlüsse sind zu klar, um einer detaillirten Ausführung zu bedürfen.“ — Leider aber sind sie für uns durchaus nicht so „*obvious*“, als sie für Spencer zu sein scheinen. Wir werden im zweiten Theil zeigen, dass die eine Componente unseres Zeitbewusstseins die Vorstellung der Dauer ist, welche uns durch das Gefühl unserer Existenz vermittelt wird. Lässt sich dieses Gefühl etwa in Kraftempfindungen auflösen? — Die zweite Componente wird, nach Spencer, durch „alle Relationen von Folgen“ gebildet. Bestehen Beziehungen der Folge nur zwischen Kraftempfindungen? —

[2] „Die Ausdehnung, die Formen und die Bewegungen, wie sie durch den Gesichtssinn wahrgenommen werden, sind specifisch verschieden von den gleichbenannten Vorstellungen des Tastsinnes; und es giebt keine einzige Vorstellung irgend welcher Art, die für beide Sinne gemeinsam wäre.“ Berkeley, *An Essay towards a new Theory of Vision. CXXVII.*

vermögen vollkommen entbehrt, oder welches, wie z. B. eine Cidaride, nur zwischen Hell und Dunkel zu unterscheiden im Stande ist, überhaupt von einer Raumvorstellung reden könnte, so würde dieselbe sicher unendlich verschieden von derjenigen sein, welche ein normales menschliches Individuum besitzt.

Während das Raumbewusstsein qualitativ mit der Structur der raumpercipirenden Organe variirt, variirt es quantitativ mit der Körpergrösse des Organismus. Wir nennen einen Raumtheil gross oder klein, je nach dem Verhältniss, in dem er zu der Ausdehnung unseres eigenen Körpers steht. Jedermann weiss aus eigener Erfahrung, dass Gebäude, die er als Kind wegen ihrer gewaltigen Dimensionen bewunderte, in späteren Jahren nur noch einen sehr mässigen Eindruck auf ihn machten. Sie schienen in demselben Maasse kleiner geworden zu sein, in dem er selbst grösser geworden war. — Und auf der anderen Seite kann z. B. eine Maus, welche das Vielfache ihrer eigenen Körperlänge laufen muss, um einen Raum zu durchmessen, den ein Mensch mit einem einzigen Schritte durchmisst, offenbar nicht dieselbe Vorstellung von diesem Raume besitzen als der Mensch. (*P. of P. I, 213.*) — Auch gewisse physiologische Veränderungen können die quantitative Seite unserer Raumvorstellung sehr bedeutend modificiren. Für den Opiumträumer z. B. „schwillt der Raum und dehnt sich zu einer Unendlichkeit aus, welche keine Worte zu beschreiben vermögen.“[1]

---

[1] „*Space swelled, and was amplified to an extent of unutterable infinity*“ — dieser Ausdruck des berühmten „*English opium-eater*“ Thomas de Quincey, dessen „*Confessions*“ Spencer hier citirt, ist ungemein bezeichnend. Trotzdem aber dürfte er demjenigen, der keine ähnlichen Erfahrungen gemacht hat, kaum eine annähernde Vorstellung von jener Empfindung verschaffen. Es giebt indessen in der Poesie einige Stellen, welche, obgleich natürlich in weit schwächerem Maasse, ähnliche Empfindungen erregen, z. B. in Byron's *Cain,* Akt II, Scene 1, „*The Abyss of Space*“; — und vor allem Jean Paul's, wahrscheinlich in Folge eines wirklichen Traumes entstandener, „Traum über das All“ (als Anhang zu dem Roman „Der Komet“ gedruckt). — Die Ursachen dieses eigenthümlichen Phänomens, welches nach dem Genuss von Opium und Haschisch mit grosser Regelmässigkeit auftritt und welches ausserdem verhältnissmässig häufig bei Geisteskranken beobachtet wird, werden sich vorläufig kaum mit absoluter Sicherheit feststellen lassen. Immerhin glauben wir vermuthen zu dürfen, dass hier vor allem drei Factoren wirksam sind: Veränderungen des Gemeingefühls, Schwindelempfindungen und — bei Hallucinirenden — Hyperästhesie des optischen Organs. Der letztgenannte Factor ist bis jetzt ziemlich wenig berücksichtigt worden; und doch würde ohne ihn grade das eigenthümlichste Phänomen dieser Art auf keine Weise zu erklären sein: — das scheinbare Unendlichwerden eines beschränkten Raumes,

Im Angesichte solcher Thatsachen muss sich uns unabweislich die Frage aufdrängen: — Welche unter all diesen verschiedenen Raumvorstellungen entspricht dem wirklichen objectiven Raume? — Ich habe hier ein kreisförmiges Stück Papier; allein sobald ich seine Lage ein klein wenig verändere, erscheint mir sein Umriss nicht mehr als ein Kreis, sondern als eine Ellipse; ich verändere seine Lage abermals, und jetzt sehe ich das, was mir zuerst als Kreis erschien, als eine gerade Linie. Endlich schliesse ich die Augen und führe meinen Finger um die Peripherie des Papiers. Dieses Mal erhalte ich eine Reihe von Tast- und Bewegungs-Empfindungen, welche auch nicht das Mindeste mit jenen Gesichtseindrücken gemein haben. In welcher Vorstellung stellen sich nun die objectiven räumlichen Verhältnisse dar? — Wenn wir uns nicht in die ärgsten Widersprüche verwickeln, wenn wir nicht behaupten wollen, dass ein und dasselbe Ding zugleich dieses und ein anderes sein könne, so müssen wir antworten: — in keiner einzigen. „Wir sind zu dem Schlusse gezwungen, dass die räumlichen Beziehungen, wie sie in unserer Vorstellung existiren, weder in ihrer Qualität, noch in ihrer Quantität den Beziehungen zwischen äusseren Dingen gleichen können, durch welche sie hervorgerufen werden.“ (*P. of P. I, 214.*)

Die qualitativen und quantitativen Variationen des Zeitbewusstseins sind nicht geringer. Die Zeitvorstellung, welche wir besitzen, hat sich hauptsächlich aus Wahrnehmungen von äusseren Veränderungen entwickelt; eine Actinie, welche, abgesehen von ihrem kurzen Larvenzustande, des Vermögens der Ortsveränderung entbehrt, welche

z. B. eines Zimmers. Die Menge der Gegenstände, welche wir in einem Raume erblicken, hat einen bedeutenden Einfluss auf unsere Schätzung seiner Grösse. Wir halten einen bestimmten Raumabschnitt für um so ausgedehnter, je grösser die Zahl der Gegenstände ist, welche ihn erfüllt. Nun erhöht aber die Hyperästhesie des optischen Organes, welche sich in der Opium- und Haschischnarkose ganz unzweifelhaft nachweisen lässt, gleichviel ob sie eine vorwiegend centrale oder peripherische ist, die Deutlichkeit und damit auch die Zahl der Gesichtseindrücke, welche zum Bewusstsein gelangen, in einem ausserordentlichen Maasse. Der Haschischträumer wird sich z. B. jedes einzelnen Punktes in einem Tapetenmuster, von dem er im normalen Zustande nur einen mehr oder weniger unbestimmten Gesammteindruck besitzt, mit der grössten Deutlichkeit bewusst. Und diese Vermehrung der bewussten Gesichtseindrücke ist es, aus welcher sich, nach unserer Meinung, jene Unendlichkeitsillusion allein erklären lässt. — Sollte übrigens nicht auch die sogenannte „Platzangst“ der Psychiater, welche Ribot ausschliesslich als eine Form der Abulie auffasst, wenigstens in einigen Fällen, auf einen ähnlichen Grund zurückzuführen sein?

kein Gesichtsorgan besitzt und welche infolgedessen nur durch directe Berührung Empfindungen von äusseren Gegenständen empfängt, Empfindungen, die nur in längeren und unregelmässigen Zwischenräumen auftreten, — ein solcher niederer Organismus ist für die Bildung seines Zeitbewusstseins zum grössten Theil auf jene inneren Beziehungen der Folge angewiesen, wie sie ihm durch die Gefühle der rhythmischen organischen Functionen geliefert werden. Wenn die Factoren so verschieden sind, muss nicht auch das Product in beiden Fällen verschieden sein?[1] —

Die quantitativen Veränderungen des Zeitbewusstseins sind so allgemein bekannt, dass wir sie kaum zu erwähnen brauchen. Wir Alle wissen, dass uns eine Stunde unter Umständen zu einer wahren Ewigkeit werden kann; wir Alle klagen darüber, dass uns ein Monat jetzt nicht länger erscheint, als uns in unserer Kindheit eine Woche erschien. Und wer wüsste sich auf der anderen Seite nicht eines Traumes zu entsinnen, der scheinbar einige Tage und wirklich einige Minuten währte; wenn auch glücklicher Weise nicht Jeder wie THOMAS DE QUINCEY sagen kann, — „dass er in einer einzigen Nacht 70 oder 100 Jahre durchlebt, ja, dass er das Gefühl gehabt habe, während einer Nacht sei ein Millennium verstrichen, oder doch ein Zeitraum, der die Grenzen aller menschlichen Erfahrung weit überschreitet."[2]

---

[1] SPENCER hätte nicht nöthig gehabt, sich auf solche Wahrscheinlichkeitsschlüsse, deren Werth übrigens durchaus nicht angezweifelt werden soll, zu beschränken. Wir sind im Stande, unser eigenes Zeitbewusstsein qualitativ zu variiren. — Der Verf. erhielt von mehreren Personen, welche er im Zustande der Haschischnarkose zu beobachten Gelegenheit hatte, wiederholte Aeusserungen wie „Es giebt keine Zeit mehr", oder „Die Zeit hat aufgehört." Ein nachträgliches Befragen ergab insofern kein positives Resultat, als sämmtliche Personen erklärten, dass die Empfindung, die ihnen jene Worte ausgepresst habe und an welche sie sich übrigens ziemlich gut erinnern könnten, absolut unbeschreiblich sei: — eine Erklärung, die wir aus eigenen Erfahrungen nur bestätigen können. Indessen lässt sich doch soviel sagen, dass es sich hier um eine sehr tiefe qualitative Störung des Zeitbewusstseins handelt, die sich unter Umständen bis zu einer vollkommenen Vernichtung desselben steigern kann; und höchst wahrscheinlich durch Störungen des Gemeingefühls hervorgerufen wird. Demnach dürfte die Erscheinung als eine Bestätigung der Lehre von der Abhängigkeit des Zeitbewusstseins von dem Existenzgefühl angesehen werden.

[2] Diese Empfindungen sind sowohl ihrem Wesen als ihrer Entstehung nach durchaus verschieden von denjenigen, welche wir in der vorhergehenden Anmerkung erwähnt haben. Dort war das Zeitbewusstsein aufgehoben; hier ist es im Gegentheil verschärft. Niemals „fühlt" man die Zeit so sehr als in jenen

Wenn wir jetzt für das Zeitbewusstsein die Frage wiederholen, welche wir vorhin für das Raumbewusstsein gestellt haben, so müssen wir aus denselben Gründen dieselbe Antwort geben. Keine einzige Form des Zeitbewusstseins gleicht den objectiven zeitlichen Verhältnissen.

Die ausschliesslich relative Gültigkeit unserer Vorstellungen von Zeit und Raum tritt noch klarer hervor, sobald wir uns daran erinnern, dass alle Beziehungen der Coexistenz und der Folge nur durch Beziehungen des Unterschiedes und des Nicht-Unterschiedes erkannt werden. „Folge ist Unterschied der Reihenfolge, Coexistenz ist Nicht-Unterschied der Reihenfolge". (*P. of P. I, 227*). Unsere beiden Fragen reduciren sich also auf eine einzige. Geben uns unsere Empfindungen von Unterschieden Aufschluss über die Natur der objectiven Unterschiede? — „Die Beziehung des Unterschiedes, wie sie im Bewusstsein existirt, ist nichts weiter als ein Wechsel im Bewusstsein (*change in consciousness*). Wie kann sie also ihrer Ursache, die ausserhalb des Bewusstseins liegt, gleich oder auch nur in irgend einer Weise verwandt sein? —"[1] Aber sind wir damit nicht von Neuem in den trostlosesten Skepticismus zurückgeworfen? — Keineswegs. Alle Beweise für die Relativität unserer Vorstellungen von Coexistenz und Folge waren offenbar nur unter der stillschweigenden Voraussetzung möglich, dass ausserhalb des Bewusstseins objective Bedingungen existiren, welche durch die Relationen der Coexistenz und Folge, die uns in dem Bewusstsein gegeben sind, „symbolisirt" werden. Diese Voraussetzung aber wird uns durch die Natur unseres Bewusstseins aufgezwungen; wir können sie nicht bloss annehmen, sondern wir müssen sie annehmen.

---

furchtbaren Träumen. Die Gefühle der ersten Art entstanden durch Störungen des Existenzgefühls; hier bleibt das Existenzgefühl unverändert, während der zweite Factor des Zeitbewusstseins verändert wird: die ablaufenden Vorstellungen erfahren eine ungeheure Vermehrung und Beschleunigung, ohne dass dadurch ihre Deutlichkeit vermindert würde.

[1] „Hier sind zwei Farben, welche wir verschieden nennen. In ihrer objectiven Existenz sind diese beiden Farben vollkommen unabhängig von einander — es besteht zwischen ihnen Nichts, was der Veränderung entspräche, die sich in uns vollzieht, wenn wir zuerst die eine und sodann die andere betrachten. Abgesehen von unserem Bewusstsein, sind sie durchaus nicht so verknüpft wie die beiden Gefühle, die sie in uns erzeugen. Die Beziehung zwischen ihnen, wie wir sie uns denken, ist nichts weiter als eine Veränderung in unserem Zustande, und sie kann deshalb unmöglich irgend einem Verhältniss zwischen ihnen parallel sein, wenn beide unverändert geblieben sind." — *Principles of Psychology, vol. I, p. 224.*

„Es giebt eine ontologische Ordnung, aus der die phaenomenale Ordnung entspringt, die wir als Raum kennen; es giebt eine ontologische Ordnung, aus der die phaenomenale Ordnung entspringt, die wir als Zeit kennen; und es giebt einen ontologischen Zusammenhang, aus welchem die phaenomenale Beziehung entspringt, die wir als Unterschied kennen.“ (*P. of P. I, 227. — F. P. 164, 165.*) Wir wissen also, dass es objective Bedingungen, Modi des Unerkennbaren, giebt, welche durch unsere Raum- und Zeit-Vorstellungen bezeichnet werden; worin aber diese Modi bestehen, was sie an sich selbst sind, das wissen wir weder noch können wir es jemals erfahren. Denn alle unsere Vorstellungen sind nicht Bilder, sondern nur Symbole der Realitäten.

Wir fahren mit der Untersuchung der allgemeinsten Vorstellungen fort. — Wenn wir unsere Vorstellung vom Stoff auf ihre einfachste Gestalt zurückführen, so finden wir die Vorstellung von coexistirenden, Widerstand leistenden Lagen. Das Attribut des Widerstandes ist also dasjenige, welches die Vorstellung des Stoffes von der des Raumes unterscheidet. „Wir denken uns einen Körper als von resistirenden Flächen begrenzt und aus resistirenden Theilen zusammengesetzt. Man denke sich die coexistirenden Widerstände hinweg; und die Idee des Körpers verschwindet, indem sie die Idee des Raumes zurücklässt“. (*F. P. 166.*) Die Vorstellung des Stoffes enthält also zwei Elemente: Widerstand und Ausdehnung. Beide sind in der Vorstellung ebenso unzertrennlich verbunden wie sie es in der Wahrnehmung sind. Trotzdem sind sie für die Stoffvorstellung nicht ganz gleichwerthig: während das Element des Widerstandes primär ist, ist das Element der Ausdehnung nur secundär. Denn da der Stoff vom Raum durch das Merkmal des Widerstandes unterschieden wird, so „muss dieses Element bei der Entstehung der Stoffvorstellung offenbar die wesentlichste Rolle spielen“. (*must clearly have precedence in the genesis of the idea*).

Die Thatsache aber, welche für uns die grösste Bedeutung hat und welche sich aus dem Gesagten mit unzweifelhafter Klarheit ergiebt, ist die Entwicklung der Stoffvorstellung aus Krafterfahrungen. Wir nehmen den Widerstand durch die Empfindung von Muskelspannung, und wir nehmen die Ausdehnung durch die Empfindung von Bewegung wahr, die ihrerseits wiederum aus Empfindungen von Muskelspannungen besteht: — Wahrnehmungen von Widerstand und Ausdehnung sind aber die Elemente der Stoffvorstellung: — „es folgt also, dass Kräfte, die in gewissen gegenseitigen

Beziehungen stehen, den ganzen Inhalt unserer Vorstellung vom Stoffe ausmachen". (*F. P. 167.*)

„Ein Etwas, welches sich bewegt; eine Reihe von successive eingenommenen Lagen; und eine Gruppe von coexistirenden Lagen, welche mit jenen successiven verbunden gedacht werden": — das sind die Bestandtheile unserer Vorstellung der Bewegung. Die Vorstellung der Bewegung setzt also die Vorstellungen des Raumes, der Zeit und des Stoffes voraus. Diese Erklärung scheint freilich zunächst in einem argen Widerspruche mit einigen früheren Behauptungen zu stehen. Haben wir nicht vorhin die Vorstellungen von Raum und Stoff zum Theil aus Bewegungswahrnehmungen abgeleitet; und jetzt wollen wir umgekehrt die Vorstellung der Bewegung ans den Vorstellungen von Raum und Stoff ableiten? — Dass die Vorstellung der Bewegung in unserem entwickelten Bewusstsein unzertrennlich mit den Vorstellungen des Raumes, der Zeit und des Stoffes verbunden ist, ist eine unzweifelhafte Thatsache. Aber berechtigt uns denn diese Thatsache zur der Annahme, dass in einem unentwickelten Bewusstsein dieselbe Verbindung statthaben müsse, dass die Art und Weise, in welcher wir uns heute die Bewegungseindrücke deuten, die einzige und die ursprüngliche sei? — Eine solche Annahme würde den psychologischen Thatsachen geradezu widersprechen. „Wissen wir nicht, dass der Physiker von dem Schall, oder von dem Licht, oder von der Wärme Vorstellungen hegt, welche von denen des Ungebildeten durchaus verschieden sind?"[1] — „Es ist eine grundfalsche Annahme, dass die Denknothwendigkeiten, welche für uns gelten, überhaupt und absolut gelten". Wir sind übrigens sehr wohl im Stande, uns einen Begriff von dem Wesen jener primitiven Bewegungsvorstellung zu bilden. Wenn wir z. B. eine Armbewegung in einem dunklen Raume ausführen, so vermögen wir uns dieselbe allerdings nicht ohne ein gleichzeitiges Bewusstsein von räumlichen und zeitlichen Verhältnissen vorzustellen; allein nichtsdestoweniger können wir die Muskel-

[1] Das Beispiel ist nicht sehr glücklich. Die Vorstellungen des Physikers beziehen sich nur auf gewisse Bedingungen von Schall, Licht und Wärme, über welche der Ungebildete überhaupt keine Vorstellung hegt. Ueber Schall, Licht und Wärme selbst aber hat der Physiker genau dieselben Vorstellungen als der Ungebildete, weil er genau dieselben Empfindungen hat. Schall besteht nicht aus Luftwellen, Licht und Wärme bestehen nicht aus Aetherschwingungen, wie uns einige Physiker glauben machen wollen; sondern Luft- und Aether-Wellen sind Bedingungen von Schall und Licht, und zwar Bedingungen unter anderen Bedingungen.

empfindungen, welche uns von der Bewegung unseres Armes Kunde geben, und welche wir deutlich als „ungleichartig mit den associirten Begriffen des Raumes und der Zeit erkennen“, bis zu einem gewissen Grade von diesen sondern; und wir können uns ohne Schwierigkeit vorstellen, dass diese Empfindungen unter Umständen ohne jene Begriffe auftreten. Warum sollte die Bewegungsvorstellung in einem unentwickelten Bewusstsein, in dem sich die Vorstellungen von Zeit und Raum noch nicht herausgebildet haben, nicht allein durch eine solche Muskelempfindungsreihe vertreten werden? — Endlich aber darf man nicht vergessen, dass sich die im ausgebildeten Bewusstsein unzertrennlichen Vorstellungen von Raum, Zeit, Stoff und Bewegung nicht etwa nacheinander, sondern miteinander zu ihrer gegenwärtigen Form entwickelt haben. — Dass auch die Bewegungsvorstellung aus Kraftempfindungen aufgebaut ist, braucht nach dem Vorhergegangenen schwerlich noch besonders ausgeführt zu werden.[1]

Was können wir nun über die objectiven Correlate unserer Vorstellungen von Stoff und Bewegung sagen? — Wenn wir feststellen, dass wir gewisse Modi der objectiven Existenz, die in jenen Bewusstseinsformen ihren dauernden symbolischen Ausdruck finden, als vorhanden annehmen müssen, so haben wir damit die Grenze unserer Erkenntniss erreicht; und jeder weitere Schritt würde uns nur in einen Abgrund von leeren Vermuthungen stürzen. Man wird stets vergebens fragen, was Stoff und Bewegung an sich selbst, d. h. unabhängig von unserem Bewusstsein sind. Dass sie sind, ist über jeden Zweifel, was sie sind, ist über jede Erkenntniss erhaben.

V

Die Elemente, in welche sich alle diese psychischen Verbindungen auflösen liessen und welche sich selbst nicht weiter auflösen lassen, sind Kraftempfindungen. „Alle anderen Modi des Bewusstseins lassen sich von Krafterfahrungen ableiten; aber die Krafterfahrungen lassen sich von nichts Anderem ableiten.“ Was haben wir hier unter „Kraft“ (*force*) zu verstehen? — Nichts anderes als Widerstand, wie er uns in den Empfindungen von Muskelspannung zum Bewusstsein kommt. „Widerstand, wie er uns subjectiv in unseren Muskelspannungs-Empfindungen bekannt wird, bildet die Substanz unseres

[1] Ganz ebenso wie vorhin bei dem Raum, sind auch hier die durch den Gesichtssinn vermittelten Vorstellungen nicht berücksichtigt.

Bewusstseins von Kraft.“ (*P. of P. II, 235.*) Die Empfindungen, welche bei unseren Wahrnehmungen von Widerstand in Betracht kommen, sind nun erstens solche von Druck (*pressure*) und zweitens solche von Muskelspannung (*muscular tension*). — Von der Berührungsempfindung können wir hier absehen, da sie uns nicht sowohl zur Wahrnehmung des Widerstandes dient als lediglich zum Zeichen, dass Etwas da sei, welches uns unter Umständen Widerstand leisten würde. — Die Empfindungen von Druck und Muskelspannung können gesondert vorkommen; allein wenn sie gleichzeitig vorkommen, so variiren sie stets genau in demselben Verhältniss; und die Folge davon ist, dass sie als gleichwerthig angesehen werden. Sie sind indessen in Wirklichkeit nicht ganz gleichwerthig, und zwar insofern nicht, als sich nachweisen lässt, dass „in der Ordnung des aufbauenden Denkens (*in the order of constructive thought*) die Empfindung der Muskelspannung das Primäre und diejenige des Druckes das Secundäre ist“. Denn zunächst giebt uns eine Empfindung von Druck an sich „durchaus noch keinen Begriff von dem, was wir unter Widerstand oder Kraft verstehen“. — Was zweitens die willkürlich hervorgerufenen Empfindungen von Druck betrifft, so folgen sie immer erst auf Empfindungen von Muskelspannung. — Und drittens endlich erfahren wir die zweiten weit häufiger als die ersten. — Das Gefühl der Muskelspannung ist jedoch nicht im Stande, die Wahrnehmung von Widerstand zu vermitteln, wenn es nicht zugleich in Beziehung mit demjenigen Bewusstseinszustande steht, den wir „Willen“ nennen, — und zwar in einer solchen Beziehung, „dass der über das Gleichgewicht hinausgehende Ueberschuss an Gefühl irgend einer Art, welcher im gegebenen Augenblick den Willen darstellt, das Antecedens der Muskelempfindung bildet, und während ihrer Dauer mit ihr zugleich existirt“. (*P. of P. II, 243.*)

So bildet denn das Muskelspannungsbewusstsein (*consciousness of muscular tension*) das „Rohmaterial“ (*raw material*) unseres Denkens. „Dies ist der ursprüngliche, universale, stets gegenwärtige Bestandtheil des Bewusstseins.“ (*P. of P. II, 232.*)

Und darum, weil die Einwirkung durch unmittelbare Berührung die ursprünglichste und häufigste Einwirkung der Aussenwelt auf uns ist, so ist es ganz natürlich, dass wir uns alle anderen Einwirkungen immer wieder unter dieser Form vorstellen. „Die Empfindung des Widerstandes, vermittelst derer diese fundamentale Thätigkeit erkannt wird, wird die Muttersprache des Denkens, in der alle unsere ursprünglichsten Erkenntnisse aufgezeichnet sind,

und in die alle Symbole, welche wir später lernen, übertragen werden können." — Alle Einwirkungen, welche von äusseren Objecten auf uns geübt werden, Schall, Licht, Wärme u. s. w., lassen sich als mechanische Einwirkungen, als Wirkungen mechanischer Kräfte vorstellen; und in der Wissenschaft werden sie in der That so aufgefasst; — allein mechanische Kraft können wir uns immer nur unter der Form unserer Muskelspannungsgefühle, d. h. eben nur als mechanische Kraft vorstellen. „Alle anderen Erfahrungen sind dem Geist in der Sprache dieser Erfahrung ausgedrückt worden, und so kann diese Erfahrung selbst dem Geist in keiner anderen Sprache ausgedrückt werden als in ihrer eigenen." (*P. of P. II, 238.*)

Giebt es eine objective Realität, welche der Kraftempfindung entspricht; und wenn es eine solche Realität giebt, was lässt sich von ihr aussagen? — Den ersten Theil der Frage haben wir bereits beantwortet, und zwar damals, als wir zeigten, dass uns das Wesen unseres Denkens zwingt, eine Kraft, die derjenigen, welche uns im Innervationsgefühl gegeben ist, entspricht, als die Ursache der Veränderungen in der Aussenwelt anzunehmen. Allein wir stehen hier wie an dem Rande eines Abgrundes: nur noch einen Schritt weiter, nur eine positive Behauptung über das Wesen des objectiven Correlates der Kraftempfindung, und wir haben den festen Boden unter unseren Füssen verloren. Sollen wir vielleicht annehmen, dass uns in dem Muskelspannungsgefühl die Kraft, die sich in den Erscheinungen der Aussenwelt kund thut, gegeben sei? — Ich hebe ein eisernes Gewichtsstück mit dem Zeigefinger vom Boden auf; ich hebe es mit einer Hand; ich hebe es mit beiden Händen: — drei verschiedene Kraftempfindungen, während das Gewicht stets das gleiche bleibt. Und selbst wenn man sich über diese Schwierigkeit hinwegtäuschen würde; — will man jenem Eisenstück ein Bewusstsein zuschreiben? — Man muss es ihm zuschreiben, wenn man behauptet, dass seine Kraft der unseren gleichartig sei. Denn die Kraft, welche uns bekannt ist, ist uns eben nur als Bewusstseinszustand bekannt.

Wir sind gezwungen, eine objective Kraft anzunehmen; aber wir sind nicht berechtigt, dieselbe als gleichartig mit der subjectiven Kraft anzunehmen.

Halten wir einen Moment inne, um einen Blick nach rückwärts zu werfen. Wir haben hier einen Punkt erreicht, von dem aus wir mit vollkommener Klarheit erkennen können, in welchem Sinne wir die realistische Anschauung, für die wir uns vorhin entschieden,

aufzufassen haben. Wir sahen damals, dass wir durch die höchste denkbare Autorität gezwungen sind, eine Realität jenseits unseres Bewusstseins anzuerkennen; wir fanden weiterhin, dass diese Realität im letzten Grunde als eine Kraft gedacht werden muss, und zwar als das Correlat derjenigen Kraft, welche uns in den Empfindungen von Muskelspannung gegeben ist, so dass also die Kraftempfindung zum allgemeinen Symbol für die objective Existenz wird; und diese Erkenntniss schliesst die fernere ein, „dass dieses wesentliche Element unseres Bewusstseins von dem lebhaften Aggregat auch das wesentliche Element unseres Bewusstseins von jedem seiner Theile, von jedem einzelnen Objecte ist". Wir wurden sodann zu der Erklärung genöthigt, dass in jener unbekannten Realität, welche sich in unserer Kraftempfindung symbolisirt, gewisse ebenfalls unbekannte dauernde Modi oder Verhältnisse existiren, die sich ihrerseits wiederum in den Vorstellungen von Raum, Zeit, Stoff und Bewegung symbolisiren. Und wenn wir uns nun von der allgemeinen objectiven Existenz, welche wir die Aussenwelt nennen, zu der besonderen objectiven Existenz wenden, welche wir einen Körper nennen, so entdecken wir, dass unsere Vorstellung von äusserer Existenz auch in diesem Falle noch etwas mehr enthält als die Vorstellung eines Quantums jener unbekannten Kraft.

Was heisst reale Existenz? — Nichts anderes als Dauer. „Unter Realität verstehen wir D a u e r im Bewusstsein. Das Reale wie wir es auffassen, unterscheidet sich einzig durch das Merkmal der Dauer; denn vermittelst dieses Merkmals sondern wir es von dem, was wir das Unreale nennen." (*F. P. 160.*) „Existenz wird definirt als „fortdauerndes Sein", „Dauer", „Fortbestehen". Dauer (*Persistence*) also ist der Wurzelbegriff, welcher alle Bedeutungen durchzieht. So lange ein Schmerz andauert, sagen wir, er e x i s t i r t; so lange Athemzüge, Pulsschläge und andere Lebensbewegungen andauern, sagen wir, das Leben e x i s t i r t. Der Blitzstrahl dauert nicht und wir sagen desshalb, er habe aufgehört zu existiren; während wir die Existenz des Sonnenscheins behaupten, solange der Sonnenschein andauert. — Eben diese Kontinuität oder Fortdauer, diese Festigkeit oder dieses Beharren ist es, welches wir insbesondere meinen, wenn wir die Existenz von dem aussagen, was wir Objecte nennen; und zugleich stellen wir unter diesen den Unterschied auf zwischen solchen, die existiren, und solchen, die zu existiren aufhören, je nachdem wir eine Fortdauer finden oder nicht." — *P. of P. II, 330.*

Wenn aber Existenz Dauer ist, so ist es klar, dass wir der Unzahl von wechselnden Eindrücken, welche z. B. ein Körper, der sich uns nähert oder dem wir uns nähern, auf uns macht, keine Existenz im eigentlichen Sinne des Wortes zuschreiben dürfen. Allein in diesem Wechsel giebt es etwas, welches dauert. Wenn wir ein Schiff, welches auf uns zufährt, beobachten, so verändert sich jeder der Eindrücke, die wir von seinen verschiedenen Theilen empfangen, in jedem Bruchtheil einer Secunde; nichtsdestoweniger aber „bleibt ein jeder durch alle seine Metamorphosen hindurch continuirlich (*each is continuous through all its metamorphoses*) und jeder bewahrt eine gewisse Continuität in seinen wechselnden Beziehungen mit seinen Nachbarn, die alle ähnliche Verwandlungen und ähnliche Zusammenhänge zeigen". Und desshalb „müssen wir sagen, dass dasjenige, welches dauert und welchem wir daher Existenz zuschreiben müssen, der Nexus dieser beständig wechselnden Erscheinungen ist." (*P. of P. II 481.*)

Dasjenige im Object also, von dem allein wir die Existenz im höchsten und eigentlichsten Sinne aussagen können, ist: der dauernde Nexus seiner wechselnden Erscheinungen und die unbekannte Kraft, welche sich darin offenbart. —

Unsere Anschauung ist demnach keineswegs gleichbedeutend mit jenem rohen Realismus (*crude Realism*) des Ungebildeten, der die Dinge an sich zu erkennen glaubt. Im Gegentheil, wir haben uns überzeugt, dass die Dinge, wie sie sich in unserem Bewusstsein darstellen, nicht einmal die Bilder sondern lediglich die Symbole der unbekannten Realitäten sind, welche wir jenseits des Bewusstseins annehmen müssen; — Symbole, die mit den Realitäten, welche sie vertreten, ebenso wenig gemein haben als diese Buchstaben mit den psychischen Vorgängen, welche sie bezeichnen. Der Umgebildete Realismus (*Transfigured Realism*), welchen wir vertreten, behauptet nichts weiter, als dass unseren Empfindungen objective Correlate, und dass den feststehenden Beziehungen zwischen unseren Empfindungen feststehende Beziehungen zwischen jenen objectiven Correlaten entsprechen. Unsere Erkenntniss der Aussenwelt, wenn man hier überhaupt von einer Erkenntniss reden darf, ist also ausserordentlich beschränkt; wir können uns indessen damit trösten, dass sie trotzdem vollkommen genügend für uns ist. „Die Erkenntniss, welche wir erreichen können, ist die einzige Erkenntniss, welche uns nützen kann." (*F. P. 86.*) Denn da die Erhaltung alles Lebens in „der Erhaltung einer Uebereinstimmung (*correspondence*) zwischen

inneren und äusseren Vorgängen" besteht, so ist es klar, dass wir die äusseren Agentien nicht an sich selbst, sondern nur in ihren feststehenden Beziehungen zu kennen brauchen.[1] Und diese Kenntniss, die einzige, welche für uns nothwendig ist, besitzen wir in der That.

Eines aber können wir nicht nur, sondern müssen wir sogar von der unerkennbaren Realität aussagen, von deren Wesen wir im übrigen auch nicht die dämmerigste Vorstellung besitzen. Die objective Kraft, das denknothwendige Correlat der subjectiven Kraft, muss als dauernd gedacht werden. Die Dauer der Kraft (*Persistence of Force*) ist diejenige Wahrheit, welche aller Erfahrung zu Grunde liegt; sie ist die aprioristische Bedingung der Erfahrung, deren Resultat sie zu sein scheint.

Wir nennen den Stoff unzerstörbar, und wir müssen ihn so nennen. Die Natur unseres Denkens zwingt uns dazu. — Wirklich? — Wenn die Natur des Denkens uns zwingt, den Stoff als unzerstörbar vorzustellen, wenn die Unvergänglichkeit des Stoffes eine nothwendige Wahrheit (*necessary truth*) ist, wie ist es dann möglich, dass ein so grosser, ja, der grösste Theil der Menschheit grade das Gegentheil von dieser „nothwendigen Wahrheit" angenommen hat und noch annimmt? — Einem Forscher, der die Unzerstörbarkeit des Stoffes für ein Axiom erklärt, stehen hundert Theologen mit der Lehre gegenüber, dass die Welt aus Nichts entstanden sei und in Nichts vergehen werde; und die Gläubigen, welche dieses Dogma als eine selbstverständliche Wahrheit betrachten,

---

[1] „Wenn x und y zwei beständig miteinander verbundene Eigenschaften eines äusseren Objectes, und wenn a und b die Wirkungen sind, welche dieselben in unserem Bewusstsein hervorbringen; und wenn die Eigenschaft x den indifferenten geistigen Zustand a in uns erzeugt, die Eigenschaft y dagegen den schmerzlichen geistigen Zustand b (in Folge einer körperlichen Beschädigung) — so haben wir für unsere Führung Nichts weiter nöthig, als dass, — wie x der beständige Begleiter von y in der Aussenwelt ist, — a auch der beständige Begleiter von b in unserem Innern sei; so dass also, wenn durch die Anwesenheit von x im Bewusstsein a erzeugt wird, auch b oder vielmehr die Vorstellung von b auftrete, und die Bewegungen hervorrufe, durch welche wir der Wirkung von y entgehen. Unser einziges Bedürfniss ist, dass a und b und die Relation zwischen ihnen stets x und y und der Relation zwischen ihnen entsprechen. Es ist gleichgültig, ob a und b, x und y gleich sind oder nicht. Wären sie wirklich genau identisch, so wäre damit für uns nicht das Geringste gewonnen; und andererseits ist ihre totale Verschiedenheit kein Nachtheil für uns." — *First Principles p. 86.* — Ueber die ausführliche Entwickelung dieses Gedankens, auf welche uns unser Thema nicht einzugehen erlaubt, vergl. *Principles of Psychology vol. I, Part. III und Part. IV.*

zählen nach Millionen. Und im Angesichte dieser Millionen will man behaupten, dass die Vernichtung des Stoffes undenkbar sei? —

Die Unzerstörbarkeit des Stoffes ist eine Denknothwendigkeit; aber eine Denknothwendigkeit existirt freilich nur für Denjenigen, welcher denkt. Eine nothwendige Wahrheit ist keineswegs eine bedingungslos allgemein erkannte Wahrheit; sondern sie wird erst erkannt, wenn gewisse Bedingungen erfüllt sind. Es muss eine geistige Structur (*mental structure*) vorhanden sein, welche fähig ist, die Glieder des Satzes und die zwischen ihnen als nothwendig behauptete Relation wirklich zu erfassen; und es muss ferner eine so bestimmte Vorstellung der Glieder vorhanden sein, dass ein klares Bewusstsein von ihrer Relation möglich wird. Nur unter diesen Bedingungen kann eine nothwendige Wahrheit als solche erkannt werden; aber unter diesen Bedingungen muss sie auch erkannt werden.

In unserem Falle handelt es sich nicht etwa darum, das Verschwinden des Stoffes von einem bestimmten Orte vorzustellen, — dies wäre in der That nicht unmöglich; sondern es handelt sich darum, das Verschwinden des Stoffes von allen Orten, seine gänzliche Vernichtung vorzustellen — und dies ist unmöglich. Alles Denken besteht in der Herstellung von Beziehungen, (*Thought consists in the establishment of relations*) und eine Beziehung kann offenbar nur dann hergestellt werden, wenn die Glieder der Beziehung im Bewusstsein gegenwärtig sind. Wenn man aber verlangt, dass wir uns denken sollen, Etwas werde zu Nichts, so muthet man uns damit nichts Anderes zu, als eine Relation zwischen zwei Vorstellungen aufzustellen, von denen die eine gar nicht vorhanden ist. Denn „Nichts kann kein Gegenstand des Bewusstseins werden.“ Und da es somit unmöglich ist, den Stoff als vernichtet oder vernichtbar zu denken, so ist es also nothwendig, ihn als unvernichtbar zu denken.

Aber was verstehen wir eigentlich unter der „Unzerstörbarkeit des Stoffes“? — Wir haben bereits an einer früheren Stelle gesehen, dass die Vorstellung des Stoffes aus Empfindungen von Kraft aufgebaut ist. „Und wie wir uns des Stoffes einzig durch den Widerstand bewusst werden, welchen er unserer Muskelanstrengung entgegensetzt, so werden wir uns auch der Dauer des Stoffes einzig durch die Dauer dieses Widerstandes bewusst, wie sie sich entweder unmittelbar oder mittelbar offenbart.“ Unter der Unzerstörbarkeit des Stoffes verstehen wir also im Grunde nichts Anderes als „die Unzerstörbarkeit der Kraft, mit welcher der Stoff auf uns einwirkt“ (*with which Matter affects us*).

Dieselben Gründe, welche uns zwingen, den Stoff als unzerstörbar zu denken, zwingen uns auch, die Bewegung als fortdauernd (*continuous*) zu denken. Das erste Bewegungsgesetz NEWTON's lautet: „*Every body must persevere in its state of rest, or of uniform motion in a straight line, unless it be compelled to change that state by forces impressed upon it.*“ Allein steht dieses Gesetz nicht im schroffsten Widerspruche mit den Thatsachen? — Man mag das ganze Gebiet der möglichen Erfahrung durchsuchen und man wird den Satz NEWTON's auch nicht ein einziges Mal verwirklicht finden. In der Natur giebt es keine gleichmässig fortdauernde Bewegung. Also müssen wir die Lehre aufgeben? — Wir können sie nicht aufgeben: die Fortdauer der Bewegung ist eine ebenso nothwendige Wahrheit als die Unzerstörbarkeit des Stoffes. Es ist undenkbar, dass eine Bewegung, ein Etwas zu Nichts werden könne. Trotzdem aber sehen wir stündlich, wie Bewegungen spurlos verschwinden. Es scheint, als ständen wir hier vor einem unlösbaren Räthsel. Und doch liegt die Lösung nahe genug. Wenn wir auf der einen Seite gezwungen sind, die Bewegung als fortdauernd zu denken, und wenn wir auf der anderen Seite gezwungen sind, die Bewegung als nicht fortdauernd wahrzunehmen, so werden wir daraus wohl den Schluss ziehen müssen, dass das Element der Bewegung, welches wir als nicht fortdauernd wahrnehmen, nicht dasselbe Element ist, welches wir als dauernd denken müssen.

Beobachten wir ein Pendel, welches wir in Schwingung gesetzt haben! Wir sehen sofort, dass die Fortführung (*translation*) des Pendels durch den Raum nicht dauernd ist, denn sie hört an jedem der beiden Punkte der grössten Elongation auf, das Pendel befindet sich dort momentan im Zustande der Ruhe. Die Fortführung durch den Raum kann also das Element der Bewegung, von dem wir Dauer aussagen, nicht sein. Allein wenn die Fortführung durch den Raum an den beiden äussersten Punkten der Schwingungsbahn endet: — es muss Etwas geben, welches dort nicht endet; „denn die Fortführung beginnt von Neuem in der entgegengesetzten Richtung.“ Was ist dieses dauernde Element in der Bewegung? — Wenn wir uns erinnern, dass die Weite der Schwingungen und die Dauer der ganzen Bewegung im genauen Verhältniss zu der Muskelanstrengung stehen, durch welche wir das Instrument im Anfang in Bewegung setzten, so wird uns klar, dass jenes dauernde Etwas ein Correlat unserer Muskelanstrengung ist. „Die Wahrheit, welche uns durch diese Thatsachen und Schlüsse aufgezwungen wird, ist,

dass jene Fortführung durch den Raum nicht selbst eine Existenz ist, und dass folglich das Aufhören der Bewegung, wenn man sie einfach als Fortführung betrachtet, nicht das Aufhören einer Existenz, sondern nur das Aufhören eines gewissen Zeichens von Existenz ist, eines Zeichens, welches unter bestimmten Bedingungen auftritt.“ (*F. P. 183.*)

Wenn wir das Pendel an einem beliebigen mittleren Punkte seiner Schwingungsbahn ergreifen, so fühlt die Hand in der That einen Schlag, dessen Intensität derjenigen der von uns früher aufgewendeten Muskelanstrengung entspricht; aber nun ergreifen wir das Pendel an einem Endpunkte seiner Bahn und jetzt fühlen wir keinen Schlag. Ist das Correlat der Muskelanstrengung verschwunden? — Keineswegs; es offenbart sich nur unter einer anderen Form: was wir durch den Gesichtssinn als Ortsveränderung, durch den Tastsinn als Druck wahrnahmen, empfinden wir jetzt als Zug (*strain*). „Hier also ist die Lösung der Schwierigkeit. Das Raum-Element in der Bewegung existirt nicht als ein Ding an sich. Lageveränderung ist keine Existenz, sondern nur die Kundgebung einer Existenz. Diese Existenz kann aufhören, sich als Fortführung (*translation*) kundzugeben; aber nur indem sie sich statt dessen als Zug kundgiebt. Und dieses Princip der Thätigkeit, welches sich bald als Fortführung, bald als Zug, oft in beiden Formen zugleich zeigt, dieses ist es allein, welches wir in der Bewegung fortdauernd nennen können.“ (*F. P. 187.*)

Was dieses „*principle of activity*“ ist, wissen wir bereits: „das objective Correlat unseres subjectiven Anstrengungsgefühls“ (*objective correlate of our subjective sense of effort*). Wie unter der Unzerstörbarkeit des Stoffes, so verstehen wir also auch unter der Fortdauer der Bewegung nichts Anderes als die Dauer der Kraft.

VI

Wenn wir in den vorhergehenden Ausführungen von Kraft sprachen, so fassten wir unter diesem Ausdruck zwei verschiedene Arten von Kraft zusammen, zu deren Unterscheidung wir durch die Formen unserer Erfahrung gezwungen werden. Die erste bewirkt keine Veränderung; die zweite bewirkt, actuell oder potentiell, Veränderung. Die erste ist die raumeinnehmende (*space-occupying*) Kraft, welche uns als Widerstand die Wahrnehmung der Körper

vermittelt: — sie führt keinen besonderen Namen. Für die zweite, welche sich definiren lässt als die Kraft, „durch welche Veränderung entweder verursacht wird oder verursacht werden wird, wenn antagonistische Kräfte überwunden sind,“ wird jetzt allgemein der Name „Energie“ (*Energy*) angewendet. „Energie ist der gemeinschaftliche Name für die Kraft, welche sich in den Bewegungen der Massen wie in den Bewegungen der Molekule zeigt.“ (*F. P. 191.*)

Nachdem wir uns auf diese Weise über den Unterschied der beiden Kraftformen klar geworden sind, können wir dieselben nichtsdestoweniger hier wiederum als eine Kraft behandeln. Denn beide Arten werden durch das gleiche Bewusstseinssymbol vertreten, — „das Gefühl der Muskelanstrengung“, und die einzige Differenz besteht darin, dass das Gefühl der Anstrengung im zweiten Falle mit einem Bewusstsein von Lageveränderung verbunden ist, welches im ersten fehlt. —

Die Summe der Kraft unter diesen beiden Formen ist constant. Die verschiedenen Kraftmodi können wohl ineinander übergehen, potentielle Energie kann sich in actuelle verwandeln und umgekehrt; allein die Kraft im Ganzen kann weder entstehen noch vergehen: „die Summe der wirkungsfähigen Kraftmengen im Naturganzen bleibt bei allen Veränderungen in der Natur ewig und unverändert dieselbe.“[1] Die Dauer der Kraft ist die Wahrheit, welche wir schon bei unseren Untersuchungen über die Unzerstörbarkeit des Stoffes und die Fortdauer der Bewegung als nothwendig anerkennen mussten; — die Dauer der Kraft ist in der That die höchste Wahrheit, die wir zu erkennen fähig sind und von der alle übrigen Wahrheiten abgeleitet sind. Eben darum aber kann sie selbst nicht mehr abgeleitet werden: die höchste Wahrheit ist keines Beweises fähig. Die sogenannten Beweise für die Dauer der Kraft setzen in Wirklichkeit das, was sie zu beweisen vorgeben, bereits voraus. Man „beweist“ die Dauer der Kraft, indem man die Quantitäten von Stoff und Bewegung, in welchen sich die Kraft darstellt, misst und auf diese Weise zeigt, dass sie trotz aller Verwandlungen dieselben bleiben. Unsere Maasseinheiten sind Einheiten der linearen Ausdehnung, d. h. Längen von Stoffmaassen. Alles Messen aber würde offenbar rein illusorisch sein, wenn wir nicht von vornherein überzeugt wären, dass die Stoffmassen, welche wir als Maassstab ge-

[1] Helmholtz, Wissenschaftliche Vorträge. II., p. 177.

brauchen, unter gleichen Verhältnissen die gleichen bleiben, mit anderen Worten, dass die raumerfüllende Kraft, welche sich in dem Maassstab darstellt, beharrlich (*persistent*) ist. — Ausserdem aber wäre kein derartiger Beweis möglich ohne die Annahme, dass Wirkung und Gegenwirkung einander gleich sind; und was bedeutet denn diese angenommene Gleichheit Anderes als eben die Dauer der Kraft? — „Die Behauptung läuft im Grunde darauf hinaus, dass es keine isolirte Kraft geben kann, welche in Nichts beginnt und endet, sondern dass jede Kraft, die sich kundgiebt, eine gleiche vorangegangene Kraft voraussetzt, von der sie abgeleitet ist und gegen welche sie eine Reaction ist.“ (*F. P. 192c.*)[1]

Die Dauer der Kraft ist also eine Wahrheit, welche über jedem Beweise, aber auch über jedem Zweifel steht. Sie ist die höchste und, wenn wir den Ausdruck gebrauchen dürfen, die nothwendigste aller unserer Erkenntnisse: ein „Postulat alles Denkens.“ — Die Kraft aber, von der wir Dauer aussagen müssen, ist — wir wiederholen es noch einmal — nicht etwa die Kraft, „deren wir uns unmittelbar in unseren Muskelanstrengungen bewusst werden,“ — denn diese ist, wie wir in jedem Augenblicke erfahren können, keineswegs dauernd, — sondern die dauernde Kraft ist „jene absolute Kraft, deren wir uns undeutlich als des nothwendigen Correlates der Kraft, welche wir kennen, bewusst sind.“ „Unter der Dauer der Kraft verstehen wir in Wirklichkeit die Dauer einer Ursache, welche unsere Erkenntniss und unser Begriffsvermögen übersteigt. Indem wir eine dauernde Kraft behaupten, behaupten wir eine unbedingte Realität ohne Anfang und Ende.“ (*F. P. 192d.*)

Wir haben den Punkt erreicht, um dessen willen wir die lange Wanderung durch die Erkenntnisstheorie des Systems unternommen haben. Werfen wir zunächst einen kurzen Blick zurück auf den Punkt, an welchem unser erster Weg endete. Wir sahen uns damals

---

[1] Diese Bemerkungen haben selbstverständlich auch für die Forschungen von Mayer, Joule, Carnot und Regnault volle Gültigkeit. Nichts ist falscher als die Behauptung, die man so häufig hört und liest, Mayer und Joule hätten das Gesetz von der Erhaltung der Kraft bewiesen oder gar entdeckt. Ganz abgesehen davon, dass schon Descartes dieses Gesetz mit der vollkommensten Klarheit ausgesprochen hat, — Mayer und Joule haben es nicht entdeckt, weil es nicht entdeckt zu werden braucht, und sie haben es nicht bewiesen, weil es gar nicht bewiesen werden kann. Ihr gewaltiges und niemals genug zu bewunderndes Verdienst besteht vielmehr in dem Nachweis der bestimmten Quantität einer Kraftform, welche einer bestimmten Quantität einer anderen Kraftform äquivalent ist.

zu dem Geständniss gezwungen, dass alle unsere Erkenntniss lediglich relativ sei; allein gerade diese Relativität der Erkenntniss zwang uns wieder zu der Anerkennung einer absoluten Existenz; und bei einer näheren Untersuchung ergab es sich, dass wir in der That ein unbestimmtes aber positives Bewusstsein von einer absoluten Existenz besitzen. Wir erklärten damals, dass diese absolute Existenz für uns absolut unerkennbar sei. Auch jetzt müssen wir das Bekenntnis unserer Unwissenheit wiederholen. Allein trotzdem sind wir jener unerkennbaren Macht gegenwärtig etwas nähergekommen; wir stehen unmittelbar an der Grenze der beiden grossen Reiche der Phaenomena und der Noumena, des Relativen und des Absoluten: wir wissen jetzt wenigstens, dass die absolute Kraft, die objective Realität, die unerkennbare Macht, das „objective Correlat der subjectiven Kraftempfindung" ist. Wir mussten das Absolute als Correlat des Relativen denken, und wir müssen die objective Kraft als das Correlat der Kraftempfindungen denken, aus denen sich unsere ganze relative Erkenntniss aufbaut. Wir besitzen ein unbestimmtes, aber positives Bewusstsein von der Existenz des Absoluten, und wir besitzen ein unbestimmtes, aber positives Bewusstsein von der Existenz der Kraft. Wir müssen das Absolute als dauernd denken, und wir müssen die Kraft als dauernd denken. Alles stimmt also zusammen: — d a s U n e r k e n n b a r e i s t d i e o b j e c t i v e K r a f t. —

„Das Fortbestehen der Kraft ist die Grundlage jedes irgend möglichen Systems positiver Erkenntniss. Tiefer als jeder Beweis, tiefer selbst als bestimmte Wahrnehmung, so tief als das Wesen des Geistes selber, ist die Voraussetzung begründet, zu der wir gelangt sind. Ihr Einfluss überragt alles Andere; denn nicht allein ist sie in der Beschaffenheit unseres eigenen Bewusstseins gegeben, — es ist sogar unmöglich, sich ein Bewusstsein zu denken, aus dessen Beschaffenheit sie sich nicht ergäbe. Man kann sich wohl vorstellen, dass das Denken, welches nur die Herstellung von Beziehungen voraussetzt, stattfinde, während diese Beziehungen noch nicht zu den abstracten Begriffen entwickelt sind, die wir Raum und Zeit nennen: — es giebt also eine vorstellbare Art von Bewusstsein, das noch nicht die gewöhnlich a priori genannten Wahrheiten enthält, welche in der Weiterentwicklung dieser Beziehungsformen gegeben sind. Aber das lässt sich nicht vorstellen, dass das Denken stattfinde ohne irgend welche Elemente, zwischen denen seine Beziehungen hergestellt werden könnten: — es giebt also keine vor-

stellbare Art von Bewusstsein, welche nicht fortdauernde Existenz als Thatsache enthält. Bewusstsein ohne diese oder jene besondere Form ist möglich; aber Bewusstsein ohne Inhalt ist unmöglich."[1]

VII

Bisher haben wir das Absolute nur in seinen Beziehungen zu dem Aggregate unserer lebhaften Bewusstseinszustände, zu der Aussenwelt, betrachtet; jetzt, zum Schlusse, müssen wir noch einen kurzen Blick auf seine Beziehungen zu dem schwachen Aggregate werfen.

Nach der Lehre HUME'S ist der Geist oder die Seele nur eine Reihe oder besser ein Bündel von einzelnen Eindrücken und Ideen. Auf den ersten Blick könnte es in der That scheinen, als wäre diese berühmte Behauptung der treueste, von jeder hypothetischen Beimischung freie Ausdruck der gegebenen Thatsachen, allein sobald man dieselbe nur etwas näher prüft, entdeckt man, dass sie nicht etwa, wie HUME meint, ein Factum gegenüber der unberechtigten Fiction einer geistigen Substanz, sondern dass sie gerade im Gegentheil selbst eine Fiction vertritt, welche im schärfsten Widerspruche mit dem Factum steht. Denn in Wirklichkeit giebt es keine einzelnen geistigen Zustände; das psychische Leben bildet vielmehr ein Continuum, welches auf keine Weise zerbrochen werden kann, und es ist daher vollkommen unmöglich, die geistigen Zustände als gesonderte Existenzen zu denken, sondern sie müssen gedacht werden als die wechselnden Modi eines ihnen zu Grunde liegenden, beharrlichen Etwas, d. h. einer Substanz. „Während jede einzelne Empfindung oder Vorstellung fehlen kann, — das, was die Empfindungen und Vorstellungen zusammenhält, fehlt niemals; und seine ununterbrochene Gegenwart bedingt oder vielmehr bildet die Idee der fortdauernden Existenz oder der Realität. Existenz bedeutet nichts weiter als Dauer; und folglich muss das Etwas im Geiste, welches trotz aller Veränderungen fortdauert und die Einheit des Aggregates gegenüber allen Versuchen, dasselbe zu zertheilen behauptet, das sein, von dem sich Existenz in dem vollsten

[1] In der V. Auflage der „*First Principles*", der einzigen, welche uns im Original zu Gebote steht, findet sich diese ausserordentlich charakteristische Stelle nicht. Wir haben sie daher nach der Uebersetzung des Dr. VETTER, welcher die IV. Auflage zu Grunde liegt, angeführt. — Grundlagen der Philosophie von H. S. — Stuttgart 1875, p. 197.

Sinne des Wortes aussagen lässt, — das was wir als die Substanz des Geistes im unterscheidenden Gegensatz zu den wechselnden Formen, welche es annimmt, voraussetzen müssen.“ (*P. of P. I, 146.*)

Damit ist aber freilich zugleich anerkannt, dass das Wesen dieser Substanz für uns durchaus unerkennbar ist. Denn wenn die Substanz des Geistes Dasjenige ist, welches die Modification, die einen Bewusstseinszustand bildet, erleidet, und wenn demnach jeder Bewusstseinszustand eine Modification der geistigen Substanz ist, so kann die unmodificirte Substanz in keinem Bewusstseinszustande enthalten sein, mit anderen Worten: sie kann niemals erkannt werden.

Wie verhält sich nun diese geistige Substanz zu der materiellen Substanz? — Ehe wir darauf antworten, müssen wir noch einige Worte über das Verhältniss der Zustände des schwachen zu den Zuständen des lebhaften Aggregates sagen. Wir glauben über das Verhältniss von Geist und Stoff Manches zu wissen; aber bei einer genaueren Untersuchung hat sich noch immer gezeigt, dass wir in Wirklichkeit Nichts von dem wissen, was wir zu wissen glauben. Man hat zuweilen behauptet, dass die psychische Thätigkeit ein Product materieller Bewegung sei; aber man könnte mit weit grösserem Rechte behaupten, dass die materielle Bewegung ein Product psychischer Thätigkeit sei. Denn was ist die Bewegung zunächst Anderes als eine hoch complicirte Vorstellung? — Die Wahrheit ist, dass wir ebenso wenig im Stande sind, geistige Vorgänge auf materielle als materielle Vorgänge auf geistige zurückzuführen. „Wir können uns den Stoff nur in Ausdrücken des Geistes (*terms of Mind*) denken. Wir können uns den Geist nur in Ausdrücken des Stoffes denken. Wenn wir unsere Erforschung des ersten bis an die äusserste Grenze geführt haben, so werden wir für die abschliessende Antwort auf den zweiten verwiesen, und haben wir die abschliessende Antwort von dem letzten erhalten, so werden wir für die Deutung derselben wiederum auf den ersten verwiesen. Wir finden den Werth von X in Elementen von Y ausgedrückt; und dann wieder finden wir den Werth von Y in Elementen von X ausgedrückt; und damit können wir in alle Ewigkeit fortfahren, ohne der Lösung jemals um einen Schritt näher zu kommen. Die Antithese von Subject und Object, die sich, solange das Bewusstsein dauert, niemals übersteigen lässt, macht alle Erkenntniss jener höchsten Realität, in der Subject und Object vereint sind, unmöglich.“ (*P. of P. I, 627.*)

Allein wenn geistige und materielle Vorgänge auch ihrem Wesen nach durchaus ungleichartig sind: in einer anderen Beziehung zeigen sie die vollkommenste Uebereinstimmung. Beide sind einem und demselben grossen Gesetze unterworfen, dem Gesetz der Entwicklung. „Wenn wir den Verstand von seinen niedrigen und unbestimmten Anfängen bis hinauf zu der wunderbaren Entwicklung verfolgen, welche er in den höchsten Wesen erreicht, so finden wir, dass er, von welchem Gesichtspunkte wir ihn auch betrachten mögen, eine fortschreitende Umwandlung von ähnlicher Art darstellt wie sie sich sowohl in dem Ganzen des Universums als in jedem seiner Theile nachweisen lässt. Wenn wir die Entwicklung des nervösen Systems studiren, so sehen wir einen stetigen Fortschritt in Integration, Complicirtheit und Bestimmtheit. Wenn wir uns zu seinen Functionen wenden, so finden wir, dass sie gleichfalls eine beständig zunehmende gegenseitige Abhängigkeit, eine Vermehrung an Zahl und Verschiedenartigkeit und eine immer grössere Präcision zeigen. Wenn wir die Beziehungen dieser Functionen zu den in der Aussenwelt ablaufenden Veränderungen prüfen, so sehen wir, dass der Zusammenhang zwischen ihnen an Grösse und Bedeutung zunimmt, dass er fortwährend complicirter und specieller wird und durch Differenzirungen und Integrationen gleich denen, die überall stattfinden, fortschreitet. Und wenn wir nun die entsprechenden Bewusstseinszustände beobachten, so entdecken wir, dass auch sie als einfache, unbestimmte und zusammenhangslose Formen beginnen, sich zu immer zahlreicheren verschiedenen Arten entwickeln, sich zu Aggregaten vereinigen, die beständig grösser, mannigfaltiger und vielgestaltiger werden und schliesslich jene vollendeten Formen annehmen, welche wir in wissenschaftlichen Verallgemeinerungen erblicken, wo quantitativ bestimmte Elemente in quantitativ bestimmten Beziehungen geordnet sind.“ (*P. of P. I, 627.*)

Eine solche durchgehende Einheit in der Ordnung und Entwickelung der beiden Aggregate aber zwingt uns unvermeidlich zu dem Schlusse, dass es eine und dieselbe Substanz ist, welche beiden zu Grunde liegt. Die Trennung zwischen Geist und Stoff existirt nur in unserer relativen Erkenntniss; in Wahrheit existirt nur die eine absolute, unerkennbare Macht — „jene höchste Realität, in welcher Subject und Object vereint sind.“

Kritik der Lehre vom Unerkennbaren.

I

Der erste Theil unserer Aufgabe bestand in der Darstellung der Lehre von dem Unerkennbaren. Wir haben diese Pflicht, soweit es in unseren Kräften stand, erfüllt und wir haben uns dadurch das Recht erworben, die Lehre nunmehr auch einer kritischen Betrachtung zu unterwerfen.

Das Erste, welches man von jeder Lehre fordern muss, ist innere Einheit. Wir werden unsere Untersuchung daher mit der Frage eröffnen, ob die Behauptungen, welche die Theorie von dem Unerkennbaren vereint, in Wirklichkeit vereinbar sind. Vielleicht werden wir uns überzeugen müssen, dass dies nicht der Fall ist, sondern dass die Lehre im Gegentheil Elemente enthält, die untereinander in einem unversöhnlichen Widerspruche stehen. Unter diesen Umständen wird sich naturgemäss die weitere Frage erheben, welche von jenen unvereinbaren Elementen anzuerkennen und welche zu verwerfen sind. Ueber den Weg, den wir einzuschlagen haben, um eine befriedigende Antwort darauf zu erhalten, kann kein Zweifel sein. Wir müssen die Schlüsse, auf welche sich die verschiedenen Theile der Lehre gründen, prüfen; wir müssen untersuchen, ob die Behauptungen mit den Thatsachen übereinstimmen. Sollte es uns auf diese Weise gelingen, das Wahre von dem Falschen zu scheiden, so würden wir dadurch in den Stand gesetzt sein, uns über den Werth der Lehre ein Urtheil zu bilden, welches nicht bloss auf eine subjective Gültigkeit Anspruch erheben darf. Allein es ist nicht genug, die Thatsache eines Irrthums zu erkennen; sondern, wenn man sich gründlich mit ihm abfinden will, muss man auch seine Ursachen erkennen. Wir werden allerdings auch nicht entfernt im Stande sein, die Gründe, welche den Philosophen — nach unserer Meinung — irre geleitet haben, in allen Einzelheiten und mit apodictischer Gewissheit nachzuweisen; immerhin aber hoffen wir, dass es uns glücken wird, wenigstens einige der einflussreichsten Motive anzudeuten.

Was die historische Entwicklung der Lehre und vor allem die Einflüsse betrifft, welche auf dieselbe gewirkt haben, so werden wir uns mit wenigen kurzen Bemerkungen begnügen. SPENCER hat für die nächste Zeit das Erscheinen seiner Autobiographie angekündigt, und es würde daher eine sehr undankbare Mühe sein, Vermuthungen über Dinge aufzustellen, über welche man wahrscheinlich schon in kurzer Zeit Gewissheit haben wird.

Die Lehre von dem Unerkennbaren ruht auf der Lehre von der Relativität der Erkenntniss. Bevor wir daher auf die Prüfung der ersten eingehen können, müssen wir der zweiten eine kurze Betrachtung widmen.

Der Inhalt der Relativitätslehre lässt sich in wenige Worte zusammendrängen: — alle Objecte werden nur insoweit erkannt, als sie erstens zu einem Subject und zweitens zu anderen Objecten in Relation treten. — Wir brauchen kaum zu erwähnen, dass dieselbe Nichts weniger als ein ausschliessliches Eigenthum SPENCER's ist. Er selbst ist soweit davon entfernt, in dieser Beziehung irgend einen Anspruch auf Originalität zu erheben, dass er vielmehr eine lange Reihe von älteren Denkern aufzählt, welche sich mit grösserer oder geringerer Klarheit für die Relativität der Erkenntniss ausgesprochen haben.[1] Es ist allerdings wenig wahrscheinlich, dass irgend Einer der Genannten einen bemerkenswerthen Einfluss auf den Verfasser der *First Principles* geübt haben sollte; — um so bedeutender dagegen sind die Einwirkungen eines Anderen gewesen, dessen Name in jener Reihe nicht genannt ist: — wir meinen Sir WILLIAM HAMILTON. SPENCER hat niemals ein Hehl daraus gemacht, wieviel er dem schottischen Metaphysiker verdankt. „Die Gedankenklärungen über diese Grundfragen, welche ich auf einen einzelnen Lehrer zurückführen kann“ — sagt er z. B. in dem Aufsatze über sein Verhältniss zu COMTE — „verdanke ich Sir WILLIAM HAMILTON.“[2] Wir werden in der That sehen, dass die Spuren dieses Einflusses keineswegs auf die Relativitätslehre

[1] Die Aufzählung, die übrigens den *Discussions p. 640—642* entnommen ist, umfasst folgende Namen: PROTAGORAS, ARISTOTELES, ST. AUGUSTINUS, BOETHIUS, AVERROES, ALBERTUS MAGNUS, GERSON, LEO HEBRAEUS, MELANCHTHON, SCALIGER, FRANCISCUS PICCOLOMINI, GIORDANO BRUNO, CAMPANELLA, BACON, SPINOZA, NEWTON, KANT. — Es wäre sicher keine Mühe, diese von dem *„great reader“* etwas seltsam zusammengestellte Reihe um das Doppelte zu verlängern.

[2] *„Reasons for dissenting from the Philosophy of M. Comte.“ — Essays, vol. III, p. 66.*

beschränkt sind, aber vielleicht treten sie nirgends mit einer so unmittelbaren Deutlichkeit hervor. Der Grund ist ohne Zweifel darin zu suchen, dass HAMILTON selbst grade diese Lehre mit besonderem Nachdruck behandelt hat. Das christlich religiöse Interesse, welchem seine ganze Philosophie in erster Linie dient,[1] macht die Beschränktheit aller menschlichen Erkenntniss zu einem seiner Lieblingsthemata, und wenn auch Andere die Relativität der Erkenntniss mit nicht geringerer Klarheit dargelegt haben, ergreifender ist die Armuth und die Unsicherheit unseres Wissens wahrscheinlich niemals geschildert als in jener berühmten Stelle der *„Discussions“ (p. 629—630)*.

Wir würden übrigens den Gang unserer Untersuchung nur unnöthig aufhalten, wenn wir die Uebereinstimmung der Relativitätstheorie SPENCERS mit derjenigen HAMILTONS durch eine umständliche Vergleichung aller einzelnen Punkte nachweisen wollten; es genügt vollkommen daran zu erinnern, dass SPENCER seine Argumentation zum grössten Theil mit den eigenen Worten des schottischen Philosophen geführt hat. *(F. P. 74—76.)*

Was die Relativität der Erkenntniss selbst betrifft, so denken wir natürlich nicht daran, sie zu bestreiten. Allein wenn wir zugeben müssen, dass alle Erkenntniss nur relative Erkenntniss ist, so dürfen wir darüber nicht vergessen, dass auch, umgekehrt, nur relative Erkenntniss Erkenntniss ist.

SPENCER versichert uns mit HAMILTON, dass wir keiner absoluten Erkenntniss fähig seien. Wir müssen gestehen, dass uns diese Versicherung zum Mindesten überflüssig erscheint: denn wir sind nicht nur nicht fähig, eine absolute Erkenntniss zu erlangen, sondern wir sind auch nicht einmal fähig, eine absolute Erkenntniss zu denken. Was versteht SPENCER unter einer absoluten Erkenntniss? — Die Erkenntniss einer absoluten Existenz, d. h. einer Existenz, die ausser aller Beziehung, also auch ausser aller Beziehung zu einem erkennenden Subject existirt. Nun, dann ist eine absolute Erkenntniss ein absoluter Widerspruch; dann existirt sie nur in Worten, nicht aber in Gedanken; dann ist sie ein

---

[1] HAMILTON selbst hat dies ganz rückhaltlos eingestanden. Wir erinnern nur an seine Einleitung der *„Lectures on Methaphysics“*, wo es unter Anderem heisst: „Insofern die Philosophie — die Philosophie des Geistes — den wissenschaftlichen Beweis für die menschliche Freiheit erbringt, ist die Philosophie in dieser wie in vielen anderen Beziehungen die wahre Vorbereitung und dic beste Hülfe für eine erleuchtete christliche Theologie.“ — *Lectures, vol. I, p. 42.*

Unding, von dem man mit gerade ebenso vielem oder wenigem Recht und Sinn sprechen kann als etwa von einem viereckigen Kreise. Indessen warum sollte es einem Philosophen nicht erlaubt sein, von diesem Undinge zu reden, wenn er ausdrücklich erklärt, dass es für uns niemals in Frage kommen kann? — Weil es nicht nur überflüssig, sondern auch gefährlich ist. Wir sind leider nur allzu geneigt, hohle Worte für vollwichtige Gedanken anzunehmen, und infolgedessen ist die Möglichkeit keineswegs ausgeschlossen, dass man die absolute Erkenntniss, die — wenn sie überhaupt etwas bedeutet — nichts anderes bedeuten kann als die Negation der Erkenntniss, am Ende trotzdem als eine positive Art der Erkenntniss, und zwar noch dazu als eine höhere Art, der relativen Erkenntniss gegenüberstellt. Dass man diese Gefahr nicht unterschätzen darf, beweist am besten die Thatsache, dass ihr selbst ein so grosser und klarer Denker wie SPENCER nicht entgangen ist. Er spricht von der „Kleinheit des menschlichen Verstandes" (*littleness of the human intellect*), der nicht fähig sei, über die Grenzen der Erfahrung d. h. der relativen Erkenntniss hinauszudringen. Man kann Etwas nur dann klein nennen, wenn man es einem Grösseren gegenüberstellt; jener Ausdruck setzt also eine Vergleichung voraus, eine Vergleichung zwischen dem kleinen menschlichen Verstande, der nur einer relativen, und einem anderen höheren Verstande, der nicht nur einer relativen d. h. einer absoluten Erkenntniss fähig ist. Jede Vergleichung aber setzt ihrerseits voraus, dass die betreffenden Grössen, sei es nun als Wahrnehmungen oder als Vorstellungen, im Bewusstsein gegenwärtig sind. Wenn diese Bedingung nicht erfüllt ist, so kann auch keine Vergleichung stattfinden. Hier aber ist sie nicht erfüllt, denn es ist, wie gesagt, vollkommen unmöglich, irgend eine Erkenntniss vorzustellen, welche nicht relativ wäre. Es ist also durchaus ungerechtfertigt, den menschlichen Verstand „klein" zu nennen, weil er keine absolute Erkenntniss besitzt. — HAMILTON hat unser Wissen mit einem kleinen Lichte verglichen, welches inmitten einer unendlichen Finsterniss leuchtet, und dass dieser Vergleich berechtigt ist, wird Jeder zugeben, der nicht anmassend genug ist um zu behaupten, dass unsere thatsächliche relative Erfahrung die mögliche relative Erfahrung erschöpft. Allein mag das Licht der Erkenntniss noch so niedrig und trübe brennen, in jedem Falle ist und bleibt es Licht; und wenn man uns sagt, dass dasselbe, verglichen mit der göttlichen Klarheit, doch nur ein sehr unvollkommenes Licht sei, so antworten wir einfach, dass wir

Menschen sind und daher keine Gelegenheit haben, derartige Vergleiche anzustellen. Ein Object erkennen bedeutet und kann für uns niemals etwas anderes bedeuten als ein Object in seinen Beziehungen zu einem Subject und zu anderen Objecten erkennen. Wenn man unsere Erkenntniss eine unvollkommene nennen will, weil sie nur relativ ist, — warum nicht? — Nur muss man dann auch ein Dreieck für ein unvollkommenes Dreieck erklären, weil es nur drei Ecken hat.

Wir geben also die Relativität der Erkenntniss im vollsten Maasse zu. Allein wir müssen entschieden bestreiten, dass wir dadurch im Grunde zu einer ewigen Unwissenheit verurtheilt seien, dass uns alle Erkenntniss am Ende immer nur zu einem Unerkennbaren führt. — „Wenn die successiv tiefer eindringenden Erklärungen der Natur, in denen der Fortschritt der Erkenntniss besteht, lediglich successive Einschliessungen von speciellen Wahrheiten in allgemeine Wahrheiten, und von allgemeinen Wahrheiten in noch allgemeinere Wahrheiten sind, so folgt daraus offenbar, dass die allgemeinste Wahrheit, da sie keine Einschliessung in eine andere gestattet, auch keine Erklärung gestattet.“ (*F. P. 73.*) Sicher, die allgemeinste Wahrheit kann nicht mehr erklärt werden; aber, setzen wir hinzu, sie braucht auch nicht mehr erklärt zu werden. Denn die allgemeinste Wahrheit ist zugleich die klarste Wahrheit. SPENCER hat vollkommen Recht, wenn er ausführt, dass der Fortschritt der Erkenntniss in einer fortschreitenden Unterordnung besteht; er vergisst nur, dass das wesentliche Element des Processes nicht in der Unterordnung an und für sich liegt, sondern in der Unterordnung unter etwas Bekannteres. Wenn es z. B. eines Tages gelingen sollte, die nervösen Erregungsvorgänge als chemische Vorgänge zu erklären, so würde der Werth dieser Erklärung doch offenbar nicht darauf beruhen, dass die nervösen Vorgänge in eine Klasse von allgemeineren, sondern vielmehr darauf, dass dieselben in eine Klasse von bekannteren Erscheinungen eingeordnet wären. Man stelle sich vor, dass die chemischen Vorgänge die unbekannteren wären, und es würde unmöglich sein, jene Unterordnung eine Erklärung zu nennen. Alles Erklären ist ein Zurückführen eines nicht oder weniger Bekannten auf ein mehr Bekanntes.[1] Wenn uns alle

[1] Wir treten mit dieser Behauptung freilich in directen Widerspruch mit einer der grössten Autoritäten der Erkenntnisslehre, mit J. ST. MILL. Derselbe sagt nämlich in seiner *Logic, Book III, Chapt. XII, § 6:* „Die Erklärung kann ein Geheimniss, welches uns vertraut und welches allmählich anscheinend weniger geheimnissvoll geworden ist, für ein anderes einsetzen, welches uns noch fremd-

Vorgänge bekannt wären, so brauchten wir keinen zu erklären. Bekannt aber sind uns alle diejenigen Vorgänge, welche uns in der unmittelbaren Wahrnehmung gegeben sind. Erklären heisst also solche Vorgänge, welche uns in der unmittelbaren Wahrnehmung entweder gar nicht oder nur unvollständig gegeben sind, als gleichartig mit solchen Vorgängen nachzuweisen, welche uns in der unmittelbaren Wahrnehmung gegeben sind. Damit ist zugleich gesagt, dass es für die unmittelbar wahrgenommenen Vorgänge und Erscheinungen keine Erklärung giebt. Aber hat man denn nicht trotzdem Empfindungen erklärt, hat man nicht z. B. Schall und Licht auf Bewegungsvorgänge zurückgeführt? — Dieser Einwurf, der auf den ersten Blick vernichtend scheinen könnte, entspringt einer jener unglücklichen Ungenauigkeiten des Ausdrucks, welche bereits so viele verwirrende und fruchtlose Streitigkeiten hervorgerufen haben. Das Wort Schall resp. Licht wird unterschiedslos für zwei grundverschiedene Dinge gebraucht: für die Empfindung des Schalles resp. des Lichtes und für die physikalischen Bedingungen derselben. Diese sind in der That auf Bewegungserscheinungen zurückgeführt; jene aber, die Empfindungen selbst, sind nicht erklärt und können niemals erklärt werden.

Und so behielte denn SPENCER am Ende doch Recht mit seiner Behauptung, „dass die letzte Thatsache nicht verstanden werden kann"? — Im Gegentheil; — oder Verstehen müsste etwas Anderes sein als Verstehen. Denn was heisst Verstehen? — Ich verstehe einen Vorgang, wenn ich ihn kenne, wenn ich seine Elemente und die Beziehungen derselben kenne; und folglich besitze ich ein volles Verständniss von dem Inhalte meiner Wahrnehmungen; und folglich besitze ich das vollste Verständniss für jene allgemeinste Wahrheit, welche, wenn sie wirklich die Erklärung aller übrigen

---

artig berührt. Und dies ist die Bedeutung von Erklärung im gewöhnlichen Sprachgebrauch. Aber der Process, mit dem wir uns hier beschäftigen, bewirkt oft das grade Gegentheil: er führt ein Phänomen, mit dem wir vertraut sind, auf ein anderes zurück, von dem wir bisher wenig oder Nichts wussten; sowie zum Beispiel die alltägliche Thatsache (*common fact*) des Falles schwerer Körper auf eine gegenseitige Anziehung aller Theile der Materie zurückgeführt wurde." — Aber ist denn die Thatsache der allgemeinen Gravitation der materiellen Theile, welche uns durch jeden Blick, den wir um uns werfen, durch jede Bewegung, die wir mit irgend einem Gegenstande vornehmen, immer von Neuem, täglich, stündlich in unzähligen Beispielen zum Bewusstsein gebracht wird, für uns kein „*common fact*"? — Ist es nicht vielmehr eine Thatsache, die uns noch weit vertrauter sein muss als die Thatsache des Falls?

sein soll, der Ausdruck der allgemeinsten und darum der bekanntesten Wahrnehmungen sein muss. Wenn man uns freilich sagen sollte, dass zum Verständniss eines Vorganges noch Anderes erforderlich sei als die Kenntniss seines Wesens und seiner Beziehungen, so bleibt uns nichts übrig als zu bekennen, dass wir ein solches Verständniss nicht verstehen, so wenig verstehen, als die Aufgabe, eine Linie zu ziehen, welche gerader ist als eine Gerade. An einer anderen Stelle hat SPENCER mit Recht darauf hingewiesen, wie seltsam das Verlangen derjenigen sei, welche für eine nothwendige Wahrheit noch eine weitere Bürgschaft forderten; aber ist es minder seltsam, eine Erklärung für das zu fordern, welches klar ist? — Wir für unseren Theil stimmen HAMILTON nicht bei, wenn er sagt: „Das Streben nach Erkenntniss führt uns nur von einer Unwissenheit zu einer anderen, wie das Menschenleben selbst nur ein Wandern vom Grabe zum Grabe ist“ (*Discussions 629*), sondern wir meinen, dass wir von der Unwissenheit zum Wissen fortschreiten. Wir gestehen SPENCER zu, dass es für die höchste Wahrheit, die wir zu erreichen vermögen, keine Erklärung giebt; aber wir halten dies nicht für einen Mangel in der Erkenntniss derselben, sondern gerade umgekehrt für einen Vorzug.

Ebensowenig können wir uns mit SPENCER einverstanden erklären, wenn er die Relativität der Erkenntniss dahin deutet, dass wir nur die Relationen der äusseren Objecte, nicht aber diese selbst zu erkennen im Stande seien. Wir behaupten vielmehr, dass wir die Objecte gerade so gut erkennen als ihre Relationen. Was die Gründe für diesen Satz betrifft, so werden wir, um Wiederholungen zu vermeiden, am besten thun, sie erst an einer späteren Stelle darzulegen; hier wollen wir nur auf einen verhängnissvollen Fehler aufmerksam machen, welcher sich in die Argumentation eingeschlichen hat. Die Beweisführung geht von dem Satze aus, dass „Leben definirt werden kann als die beständige Anpassung innerer Beziehungen an äussere Beziehungen“, und dies ist in der That vielleicht die beste Definition des Lebens, welche auf dem gegenwärtigen Standpunkt der Wissenschaft überhaupt gegeben werden kann. „Und wenn wir es so definiren, so bemerken wir, dass die Definition sowohl das physische als auch das psychische Leben umfasst“. Auch dies ist unzweifelhaft richtig. Nun entsprechen die Vorgänge im Organismus den Vorgängen in der Aussenwelt wohl ihren Beziehungen, aber nicht ihrem Wesen nach, und infolgedessen „wenn jeder Akt des Erkennens in der Bildung einer Relation im Bewusstsein be-

steht, welche einer Relation in der Aussenwelt parallel ist, dann ist die Relativität der Erkenntniss offenbar, — ja sie wird selbstverständlich. Wenn Denken Beziehen ist, so kann kein Gedanke jemals mehr ausdrücken als Beziehungen". Hier liegt der Fehler, und zwar besteht er darin, dass das, was von den physiologischen Vorgängen gilt, ohne Weiteres auch auf die psychologischen ausgedehnt wird. SPENCER würde vollkommen berechtigt gewesen sein, zu sagen, dass zwischen den nervösen Erregungsvorgängen und den äusseren Vorgängen keine Aehnlichkeit des Wesens besteht; aber er ist durchaus nicht berechtigt, aus der Thatsache, dass die organischen Vorgänge den äusseren nicht dem Wesen, sondern nur den Beziehungen nach entsprechen, zu folgern, dass sich auch in den Bewusstseinszuständen nur die Beziehungen der objectiven Zustände, nicht aber diese selbst ausdrücken. Objective und subjective, physiologische und psychologische Phaenomene lassen sich nicht auf dieselbe Stufe stellen, sie lassen sich, ihrer Natur nach, gar nicht vergleichen; und gerade SPENCER selbst hat diese wesentliche Unvereinbarkeit bei jeder Gelegenheit mit ausserordentlicher Schärfe hervorgehoben. „Die Gedanken und Gefühle, welche ein Bewusstsein ausmachen, — bilden eine Existenz, welche nicht in eine Reihe mit den Existenzen gestellt werden kann, mit denen sich die übrigen Wissenschaften beschäftigen. Wenn uns auch zahlreiche andere Beobachtungen und Experimente durch eine Reihe sehr indirecter Schlüsse zu der Ansicht geführt haben, dass Geist und Nerventhätigkeit nur die subjective und die objective Seite eines und desselben Dinges sind, so bleiben wir dennoch vollkommen unfähig einzusehen, ja auch nur zu vermuthen, in welcher Beziehung beide zu einander stehen (*how the two are related*). Der Geist bleibt für uns stets ein Ding ohne jede Verwandtschaft mit anderen Dingen; und von der Wissenschaft, welche durch den Einblick in das eigene Innere die Gesetze dieses Etwas enthüllt, giebt es keine durch Uebergangserscheinungen geschlagene Brücke zu den Wissenschaften, welche die Gesetze der übrigen Dinge darlegen".[1] (*P. of P. I, 140.*) Wenn aber die psychischen und die physischen Vorgänge in ihrer wesentlichen Beschaffenheit durch diese unüberschreitbare Kluft getrennt sind, mit welchem Rechte, fragen wir, setzt sich SPENCER hier über dieselbe hinweg?

Was wir sonst noch über die Relativität der Erkenntniss zu

[1] Vergl. ausserdem *Principles of Psychology, vol. I, p. 624, 625. First Principles, p. 557—559.*

sagen haben, wird im weiteren Verlaufe unserer Untersuchung eine passendere Stelle finden. Wir schliessen also unsere Betrachtungen über diese Lehre vorläufig ab und wenden uns nunmehr zu demjenigen Gegenstande, welcher uns hauptsächlich interessirt, zu der Lehre von dem Unerkennbaren.

II

Das Unerkennbare tritt in dem „*System of Synthetic Philosophy*" unter drei verschiedenen Gestalten, oder besser vielleicht, unter drei verschiedenen Namen auf: — als das Absolute — als die unbekannte Realität (*Unknown Reality*), deren Manifestationen die psychischen und die physischen Vorgänge sind — und als die unbekannte Kraft (*Unknown Force*), welche das objective Correlat unserer Muskelspannungsempfindung ist. Dass diese drei Prädicate von SPENCER in der That auf ein und dasselbe Subject bezogen werden, ergiebt sich aus seiner Darstellung mit unzweifelhafter Klarheit; allein es ergiebt sich auch mit nicht minder unzweifelhafter Klarheit, dass sie nicht auf ein Subject bezogen werden können, dass sie vollkommen unvereinbar sind. —

Das Absolute ist der contradictorische Gegensatz des Relativen. Es muss definirt werden als „dasjenige, von dem keine nothwendige Beziehung ausgesagt werden kann"; und es ist deshalb unmöglich, „das Absolute mit irgend etwas Relativem in dieselbe Kategorie zu stellen." SPENCER schliesst daher folgerichtig, dass das Absolute unerkennbar ist. (*F. P. 81.*)

Die unbekannte Realität, welche sich in den psychischen und den physischen Phänomenen „symbolisirt" und „in welcher Subject und Object vereinigt sind" (*P. of P. I, 627*), ist eine Macht (*Power*), „deren Wesen für immer unbegreiflich bleibt, und die weder als zeitlich noch als räumlich begrenzt gedacht werden kann", und diese Macht „bringt in uns gewisse Wirkungen (*effects*) hervor" (*F. P. 557*).[1] Wenn aber die unbekannte Realität „gewisse Wir-

[1] Dass es sich hier nicht etwa bloss um eine gelegentliche Ungenauigkeit des Ausdrucks handelt, beweisen zahlreiche andere Stellen, die sämmtlich von den Wirkungen der unbekannten Realität reden, z. B. *First Principles p. 167*, wo es von dem Verhältniss des relativen Stoffes zu seinem absoluten Correlat heisst: „Wir können nur sagen, dass es irgend ein Modus des Unerkennbaren ist, welcher zu dem Stoffe, den wir kennen, in der Beziehung einer Ursache zur Wirkung steht."

kungen“ in uns hervorbringt, so steht sie in einer Relation, nämlich in der Relation einer Ursache zu ihren Wirkungen, und mithin ist sie nicht das Absolute, welches „ausser aller Relation existirt“. Ferner entspricht die Ordnung und die Verbindung jener symbolischen Erscheinungen gewissen Modis und Relationen in der unbekannten Realität, und zwar so, dass, „obwohl die Wirkungen ihren Ursachen durchaus ungleich sind, und obwohl die Beziehungen zwischen den Wirkungen gänzlich verschieden von den Beziehungen zwischen ihren Ursachen sind, und obwohl die Gesetze der Abänderung in der einen Gruppe von Beziehungen vollkommen von denen in der anderen abweichen, die beiden sich trotz alledem insoweit entsprechen können, dass jede Veränderung in der objectiven Wirklichkeit in dem subjectiven Zustande eine ihr genau entsprechende Veränderung hervorruft, — so weit entsprechend, dass sie eine „Erkenntniss“ der ersten erlaubt.“[1] Wenn uns daher auch das Wesen der Realität unbekannt ist und bleibt, wir besitzen trotzdem einige Kenntnisse von ihr: denn wir wissen zum Mindesten, dass es Modi und Relationen in ihr giebt und wir sind sogar im Stande, jede einzelne derselben, wenn auch indirect, so doch mit vollkommener Deutlichkeit zu unterscheiden. In jedem Falle ist die Realität also nicht so durchaus unerkennbar, als es das Absolute seinem Wesen nach sein muss.

Wir haben also auf der einen Seite ein Absolutes, welches ohne alle Relation und unerkennbar ist, und auf der anderen eine Realität, welche als eine Ursache in Relation zu Wirkungen steht und bis zu einem gewissen Grade erkennbar ist; mit anderen Worten, wir haben zwei Definitionen, die sich so vollkommen als nur möglich widersprechen.

Es ist natürlich, dass im Angesichte eines so grellen und unversöhnlichen Widerspruches von Neuem der Zweifel in uns auf-

[1] Wir dürfen allerdings nicht verschweigen, dass SPENCER den letzten Ausdruck auf Anlass einer kritischen Bemerkung von SIDGWICK nachträglich — aber nicht an der betreffenden Stelle, *Principles of Psychology II, p. 497*, sondern in den *Essais III, p. 281* — geändert hat, und zwar in „was wir eine Erkenntniss derselben nennen“ (d. h. eine relative im Unterschiede von einer absoluten Erkenntniss). — SIDGWICK hätte übrigens antworten können, dass diese Verbesserung ganz unnöthig sei, weil unter „*cognition*“ selbstverständlich niemals etwas Anderes als „*what we call cognition*“ verstanden werden könne. — Jedenfalls lässt die Verbesserung unsere Ausführungen ganz unberührt, die im Gegentheil durch das erklärende Gleichniss von dem Rechnungsbuch, welches der Verbesserung folgt, die vollste Bestätigung erfahren.

steigt, ob derselbe nicht doch lediglich in unserer Auffassung existirt, ob sich jene unvereinbaren Erklärungen wirklich auf denselben Gegenstand beziehen. SPENCER hilft uns indessen selbst über diesen Zweifel hinweg, indem er beständig von der „absoluten Realität" spricht und zwar in einer Weise, welche die Vermuthung, unter dem Absoluten und der unbekannten Realität könnten zwei verschiedene Dinge zu verstehen sein, völlig unmöglich macht.[1]

Der Widerspruch ist also thatsächlich vorhanden; und wir sind nicht im Stande, ihn durch eine Vereinigung seiner Glieder zu lösen. Die fundamentale Realität ist entweder absolut und unerkennbar, oder sie ist relativ und erkennbar: aber Beides zugleich kann sie nicht sein. Wir müssen uns daher für eine der beiden widerstreitenden Erklärungen entscheiden, und dies können wir offenbar nicht eher, als bis wir die Argumente, auf welche sich jede derselben stützt, untersucht haben. —

III

Welches sind die Beweise für das Dasein eines Absoluten? —

„Vor Allem muss man beachten, dass jeder einzelne der Gründe, mit denen die Relativität unserer Erkenntniss nachgewiesen wurde, offenbar die positive Existenz von Etwas, das jenseits des Relativen liegt, postulirt. Wenn man sagt, dass wir das Absolute nicht erkennen können, so hat man eben damit zugleich behauptet, dass ein Absolutes existirt. Gerade indem wir leugnen, dass wir erfahren können, was das Absolute ist, setzen wir bereits stillschweigend voraus, dass es ist; und dass wir diese Voraussetzung machen, beweist, dass das Absolute dem Geiste gegenwärtig ist, nicht als ein Nichts, sondern als ein positives Etwas." (*F. P. 88.*) Man braucht sicher keinen grossen Scharfsinn, um die Zweideutigkeit

[1] Es wird genügen, wenn wir zwei dieser Stellen anführen. „Obgleich die Wirklichkeit in den Formen unseres Bewusstseins nur eine bedingte Wirkung der absoluten Wirklichkeit ist, so steht doch diese bedingte Wirkung in unauflöslicher Beziehung zu ihrer unbedingten Ursache." (*F. P. 161.*) — „Die Kraft, von der wir Dauer aussagen, ist jene absolute Kraft, deren wir uns unbestimmt bewusst sind als des nothwendigen Correlates zu der Kraft, welche wir kennen. Unter der Dauer der Kraft verstehen wir in Wirklichkeit die Dauer irgend einer Ursache, welche unser Erkenntniss- und Begriffs-Vermögen übersteigt. Wenn wir sie behaupten, behaupten wir eine unbedingte Realität ohne Anfang und Ende." (***First Principles**, p. 192 d.*)

zu entdecken, welche diesem Beweise seine scheinbare Gültigkeit verleiht. Der Satz: *„we cannot know the Absolute“* kann zwei ganz verschiedene Urtheile ausdrücken: — nämlich erstens, *„we cannot know, wether there exists an Absolute or not“* — oder aber zweitens, — *„we know, that an Absolute exists, but we cannot know, as what or how it exists.“*[1] Nur der erste Satz ist in der Argumentation für die Relativität der Erkenntniss zugegeben, und er muss in der That zugegeben werden. Denn wenn Alles was wir erkennen, in Relation zu uns und zu anderen Objecten existirt und wenn sich infolgedessen Alles, was wir über Existenz wissen und sagen können, ausschliesslich auf diese relative Existenz bezieht, so ist es selbstverständlich, dass wir von der Existenz eines Absoluten absolut nichts wissen können; und zwar weder von ihrem Vorhandensein noch von ihrer Beschaffenheit.

Existenz ist die Existenz des Relativen; und die Existenz des Absoluten ist, wie wir schon einmal bemerkt haben, nichts als ein leeres Wort. Wenn wir also den ersten Satz zugeben müssen, so müssen wir damit zugleich den zweiten verneinen. Und eben dieser zweite ist es, welcher nach SPENCER das Dasein des Absoluten beweisen soll. Wir vermögen durchaus nicht einzusehen, warum wir die Existenz eines Absoluten annehmen müssen, um die Relativität der Erkenntniss zu beweisen. Was wir in der That annehmen müssen, ist die Existenz von Objecten, welche mit den erkennenden Subjecten in Relation stehen, und welche eben deshalb keine absoluten Existenzen sind.

Allein führt die Annahme einer objectiven Existenz, sobald man sie in ihre Consequenzen verfolgt, nicht trotzdem unvermeidlich zu der Annahme einer absoluten Existenz? — Der Gegenstand, den ich in diesem Augenblick betrachte und den ich ein Blatt Papier nenne, ist das Product aus einem subjectiven und einem objectiven Factor; indem ich jetzt meine Augen schliesse, entferne ich den subjectiven Factor, und damit ist zugleich die Wahrnehmung des Blattes verschwunden; eines aber ist nicht verschwunden, der objective Factor, der nun unabhängig von dem erkennenden Subject weiter existirt; und ist diese unabhängige Existenz nicht eine absolute Existenz? — Wir antworten, dass

[1] Wir haben uns hier der englischen Sprache bedienen müssen, weil die Zweideutigkeit eben nur in der englischen Sprache besteht, nämlich in dem doppelten Sinne des Wortes „*know*“, welches „wissen“ und „erkennen“ zugleich bedeutet.

sie gerade im Gegentheil keine absolute Existenz sein kann, weil sie alsdann keine objective Existenz sein würde. Denn wenn wir uns jenen Factor als unabhängig von uns fortexistirend denken müssen, so denken wir uns denselben darum doch nicht als unabhängig von anderen subjectiven Factoren existirend; sondern die Vorstellung dieser seiner Relation zu anderen Factoren ist ja eben die Vorstellung seiner objectiven Existenz. Die Annahme einer objectiven Existenz zwingt uns also so wenig zu der Annahme einer absoluten Existenz, dass sie uns vielmehr zu ihrer directen Verneinung nöthigt. Wenn man uns aber endlich fragen sollte, als was denn ein Ding ausserhalb aller Relationen existire wenn nicht als ein Absolutes? so erwidern wir, dass weder in der Wahrnehmung noch in der Vorstellung irgend ein Ding ausserhalb aller Relationen existirt, und dass die Frage deshalb vollkommen müssig ist. Dass sie trotzdem immer von Neuem erhoben wird, beweist, nach unserer Meinung, nichts Anderes als die ausserordentliche Schwierigkeit, zwischen einer logischen und einer sachlichen Trennung zu unterscheiden. Die Trennung zwischen subjectiven und objectiven Factoren ist eine rein logische, und als solche höchst werthvoll und völlig unentbehrlich; allein thatsächlich sind der subjective und objective Factor niemals von einander getrennt, so wenig als der positive und der negative Pol eines Magneten; und wenn man sie nichtsdestoweniger als thatsächlich getrennt darstellt, so ist es sicher nicht besonders wunderbar, dass sich aus einer solchen Darstellung Widersprüche ergeben, welche alsdann unter Umständen für „Welträthsel“ erklärt werden.

Wenden wir uns jetzt zu dem zweiten Beweise für die Existenz des Absoluten! Das Absolute und das Relative sind correlative Begriffe. Correlative Begriffe können nur in Beziehung aufeinander, d. h. nicht einzeln gedacht werden. Folglich: „ist das Relative selbst als solches nur begreiflich, wenn es dem Nicht-Relativen oder dem Absoluten gegenübersteht.“ Dr. MARTINEAU hat in einem seiner Essais sehr treffend bemerkt, dass dieses Argument, falls es gültig wäre, selbstmörderisch sein würde.[1] „Mag es so sein; aber wenn es auf diese Weise gerettet ist, — so muss doch das Gleichgewicht und die gegenseitige Abhängigkeit zwischen den beiden Correlativen

---

[1] Dr. MARTINEAU, *Essays Philosophical and Theological. — L. 79, vol. I, p. 186.*

bewahrt werden, — und — das „Absolute“ ist nicht mehr das Absolute; es ist zu einem Elemente in einer Relation reducirt; es kehrt aus seiner Verbannung aus dem Bereich des Denkens zurück; seine Ungeeignetheit, ein Object des Denkens zu werden, ist widerrufen; und die behauptete Unwissenheit ist aufgehoben.“ Indessen das Argument ist nicht gültig. Es ist allerdings richtig, dass contradictorische Begriffe, oder sagen wir lieber Termini, einander suggeriren; aber HAMILTON hat mit vollem Recht hervorgehoben, dass es deshalb keineswegs nothwendig sei, jedem der contradictorischen Termini eine reale Bedeutung zuzuschreiben, sondern dass dies, wenigstens in einem Falle, sogar unmöglich sei (*Discuss. 14*); — und dieser eine Fall ist der unsere. Denn der contradictorische Gegensatz des Relativen, d. h. der gesammten Existenz, ist die Negation aller Existenz, d. h. Nichts. SPENCER behauptet indessen, dass das Absolute trotzdem einen positiven Bewusstseinsgehalt repräsentire und zwar beruft er sich zum Beweise dafür auf Begriffe wie auf den des Unbegrenzten und den des Untheilbaren. Nun besitzen diese Begriffe in der That einen positiven Inhalt, denn sie fordern nur die Abstraction von einigen Eigenschaften der Existenz; allein darin liegt nichts weniger als ein Beweis für einen positiven Inhalt des Absoluten, denn dieses fordert die Abstraction von allen Eigenschaften der Existenz, es fordert die Abstraction von der Existenz überhaupt. Man kann nicht, wie SPENCER meint, die Relationen wegdenken und die Existenz zurückbehalten: die Existenz ist nichts Anderes als die Summe der Relationen. Was ist Existenz, abgesehen von allen Relationen? — Dasselbe, was das Wasser abgesehen von Sauerstoff und Wasserstoff ist, — Nichts. „Wir hypostasiren die Null, wir taufen sie mit dem Namen des Absoluten; und wiegen uns in dem Wahn, dass wir das absolute Sein betrachten, während wir nur über das absolute Nichtsein speculiren.“ (*Discuss. 21*). Und diese hypostasirte Null, an der nichts Reales ist als der Name, sollte die Vorstellung des Relativen erst ermöglichen? — Wenn wir wirklich das Absolute denken müssten, um das Relative denken zu können, so könnten wir die Vorstellung des Relativen nicht haben, denn das Absolute ist das reine Nichts, und das Nichts ist keine Vorstellung, sondern die Negation aller Vorstellung. Wir haben aber die Vorstellung des Relativen, und zwar ist sie die Abstraction aus allen Wahrnehmungen der Relationen. Als die Vorstellung der Summe aller Relationen aber setzt sie nicht etwa die Vorstellung eines Absoluten, sondern lediglich die Vorstellungen der

einzelnen Relationen voraus, aus denen sie aufgebaut ist; gerade so wie die Vorstellung des Ganzen nicht die Vorstellung eines Ganzeren oder sonst irgend eines absoluten Undinges fordert, sondern die Vorstellung der Theile.

Allein SPENCER ist mit seinen Argumenten noch nicht zu Ende. Nachdem er bewiesen hat, dass wir nothwendig ein positives Bewusstsein von dem Absoluten besitzen, zeigt er uns auch, wie wir dasselbe erwerben. „Dieses Bewusstsein ist das Abstractum aus allen Gedanken, Vorstellungen und Begriffen. Das, was ihnen allen gemeinsam ist, was niemals hinweggedacht werden kann, bezeichnen wir mit dem Worte Existenz. Indem sich diese allgemeine Vorstellung der Existenz von der Vorstellung ihrer einzelnen Modi in Folge des beständigen Wechsels dieser Modi, trennt — bleibt sie als ein unbestimmtes Bewusstsein von einem Etwas zurück, welches unter allen Modis constant verharrt, als ein Bewusstsein von einem Wesen, welches verschieden von seinen Erscheinungen ist. Der Unterschied, welchen wir zwischen besonderer und allgemeiner Existenz fühlen, ist der Unterschied zwischen dem, was in uns wandelbar und zwischen dem was unwandelbar ist. Der Contrast zwischen dem Absoluten und dem Relativen in uns ist in Wirklichkeit der Contrast zwischen demjenigen geistigen Element, welches absolut, und zwischen denjenigen, welche relativ existiren.“ (*F. P. 95.*) Das Absolute steht demnach erstens in Relation zu einem vorstellenden Subject und zweitens in Relation zu der „contrastirenden“ Vorstellung des Relativen. Damit können wir wohl auch diesen letzten Beweis getrost zu den übrigen legen. —

Dass es in dem Wechsel unserer Bewusstseinszustände etwas Dauerndes giebt, bestreiten wir durchaus nicht. Allein dieses Bewusstsein einer dauernden Existenz ist weder gleichbedeutend mit einer absoluten Existenz, noch entsteht es durch ein Wegdenken dem Bewusstsein aller einzelnen Existenzformen. Denn die Vorstellung der Existenz — wir können es uns nicht oft genug wiederholen — ist lediglich das Abstractum aus den Vorstellungen der einzelnen Existenzformen; und wenn wir diese hinwegdenken könnten, so hätten wir damit die Existenz überhaupt hinweggedacht. SPENCER fordert uns auf, die Bedingungen der Existenz von dieser selbst zu sondern; aber diese Sonderung lässt sich nur in Worten vollziehen, in Wirklichkeit sind die Bedingungen oder, wie man den Ausdruck „*conditions*“ hier richtiger wiedergeben muss, die Modi der Existenz und die Existenz ein und dasselbe.

Dasjenige aber, welches uns thatsächlich das Bewusstsein von Dauer verleiht, ist das Bewusstsein unseres Selbst, das in allem Wechsel der Wahrnehmungen und Vorstellungen beharrlich bleibt, und das seine Grundlage in unserem dauernden Gemein- oder Existenzgefühl besitzt. Es ist einer der schwersten Mängel in der Erkenntnisstheorie SPENCER's, dass er die Bedeutung des Ichbewusstseins beinahe ganz ausser Acht gelassen hat, obgleich er, wie das Capitel *„The Substance of Mind"* in den *„Principles of Psychology"* beweist, sehr nahe daran war, dieselbe zu erkennen. Wir werden uns bald davon überzeugen müssen, dass dieser Fehler mehr als eine verhängnissvolle Folge gehabt hat.

Wir sagen schwerlich zu viel, wenn wir behaupten, dass die Beweisführung für das Dasein des Absoluten missglückt ist. Sie hat uns in der That grade das Gegentheil von dem bewiesen, was sie beweisen sollte. Dass sich übrigens SPENCER selbst der Schwäche dieser Argumentation bewusst ist, zeigt die offenbare Verlegenheit, mit der er in den *„Replies of Criticismus"* (*Essais, III, 292*) auf den oben erwähnten Einwurf von Dr. MARTINEAU antwortet. — „Man wolle beachten, dass ich allerdings den Ausdruck „das Absolute" als gleichwerthig mit dem Ausdruck „das Nicht-Relative" gebraucht habe, weil er in den angeführten Stellen der Schriftsteller gebraucht ist, gegen die ich mich wende; für meine eigene Beweisführung aber habe ich den Namen des Nicht-Relativen gewählt, und ich bin deshalb nicht nothwendig für alle Lehren über das Absolute verantwortlich, wenn man es als dasjenige auffasst, welches Subject und Object zugleich in sich schliesst. Das Nicht-Relative, wie ich das Wort gebrauche, ist vielmehr eher als die Totalität des Seins mit Ausnahme dessen, was das individuelle Bewusstsein bildet, zu verstehen, die Totalität des Seins, welche uns unter den Formen der Relation gegenwärtig ist. Wenn ich das Wort in einem HEGEL'schen Sinne gebrauchte, als einen Begriff, in dem dasjenige was denkt, und dasjenige was gedacht wird, vereint sind, wenn ich es mir zur Aufgabe gemacht hatte die Ordnung der Dinge nicht als Phänomena, sondern als Noumena zu behandeln, dann würde der Einwurf freilich vernichtend sein." Zu dieser nachträglichen Rechtfertigung haben wir Zweierlei zu bemerken. Erstens redet SPENCER an allen entscheidenden Punkten seiner eigenen Argumentation von dem Absoluten, und zwar versteht er dort immer unter diesem Ausdruck ganz unzweideutig ein Etwas „das weder eine Beziehung noch ihre Elemente darbietet." Zweitens ist

Das, welches ausserhalb des individuellen Bewusstseins liegt, ebenso wenig das Non Relative als es das Absolute ist; und wenn SPENCER erklärt, dass er das Absolute „eher (*rather!!!*) als die Totalität des Seins, mit Ausnahme dessen was das individuelle Bewusstsein bildet", verstehe, so erklärt er damit nichts Anderes, als dass seine ganze Beweisführung für die Existenz des Absoluten, als des contradictorischen Gegensatzes des Relativen, nichtig ist.

IV

Während die Lehre von dem Absoluten unzweifelhaft den schwächsten Theil der ganzen Synthetischen Philosophie bildet, hat SPENCER in der Widerlegung des Antirealismus einen glänzenden Beweis für seine philosophische und schriftstellerische Kraft gegeben. Niemals ist das Werthverhältniss zwischen den Resultaten der unmittelbaren und der mittelbaren Erkenntniss besser begründet und schärfer bestimmt, niemals ist die innere Haltlosigkeit der idealistischen Hypothese mit einer so siegreichen Klarheit dargethan. Freilich auf eine vollkommene Originalität kann auch dieser Theil der SPENCER'schen Erkenntnisstheorie keinen Anspruch erheben: der idealistische Wahn ist in den „*Principles of Psychology*" nicht zum ersten Male angegriffen und widerlegt. Schon PÈRE BUFFIER lehrt in seinem „*Traité des premières vérités*" nicht nur die Ueberlegenheit der unmittelbar in der Empfindung gegebenen Gewissheit über alle erschlossenen Sätze, sondern er weist auch darauf hin, dass die Bürgschaft für die Gültigkeit einer Erkenntniss in der Unvorstellbarkeit ihrer Negation bestehe. Es ist indessen durchaus unwahrscheinlich, dass SPENCER durch die Schriften des PÈRE BUFFIER direct beeinflusst sein sollte. Was REID betrifft, der gewöhnlich für den Begründer und den Hauptvertreter des „*Natural Realism*" angesehen wird, so darf SPENCER allerdings mit vollem Rechte sagen, dass „seine *Inquiry into the Human Mind* keine Widerlegung des Skepticismus enthält, sondern wenig mehr als ein ausgearbeiteter Protest gegen ihn ist." Um so ungerechter aber ist das Urtheil über einen anderen Denker, der in den „*Principles of Psychology*" als der verstockteste Skeptiker angegriffen wird, während er in Wirklichkeit die Berechtigung der realistischen Anschauung gründlicher nachgewiesen hat als alle Vertreter des „*Common Sense*" zusammengenommen: — wir sprechen von DAVID HUME.

Es berührt beinahe komisch, wenn man jene erbitterte Polemik gegen den Skepticismus HUME'S liest und sich dabei erinnert, dass eben dieser HUME schreibt: „Wer sich die Mühe genommen hat, die Spitzfindigkeiten des totalen Skepticismus zu widerlegen, der hat in Wirklichkeit ohne einen Gegner gekämpft, der hat sich abgemüht mit Argumenten, eine Befugniss zu begründen, welche die Natur längst vorher in unseren Geist eingepflanzt und deren Gebrauch sie unvermeidlich gemacht hat."[1] HUME hat sich allerdings der skeptischen Methode bedient; allein das Princip und das Ziel seiner Philosophie ist der Positivismus. Indem er zeigt, dass die Vernunft vollkommen ausser Stande ist, unsere Gewissheit von der Existenz einer Aussenwelt zu begründen, während sie andrerseits trotz aller skeptischen Argumente ebenso wenig im Stande ist, dieselbe auch nur für einen Augenblick zu erschüttern; beweist er die Inferiorität der Vernunft gegenüber der unmittelbaren Gewissheit der Empfindung. HUME, der die Skepsis eine Krankheit nennt, verdient den Namen eines Positivisten vielleicht mit demselben Recht als AUGUSTE COMTE, der den Skepticismus nicht widerlegt, sondern nur ignorirt hat, und jedenfalls mit grösserem Recht als SPENCER, der den Skepticismus nur widerlegt hat, um den Agnosticismus an seine Stelle zu setzen.

HAMILTON hat die Widersprüche, an welchen alle Formen der antirealistischen Anschauung, von dem „Hypothetischen Realismus" bis zu dem „Absoluten Nihilismus", ohne Ausnahme leiden, bereits in seiner bekannten Kritik der Philosophie Dr. BROWN'S mit schneidender Schärfe blossgelegt, und er ist später zu wiederholten Malen auf diesen Gegenstand zurückgekommen, ohne indessen seinen ersten Ausführungen etwas Wesentliches hinzuzufügen.[2] Es lässt sich nicht bezweifeln, dass seine Philosophie auch in diesem Punkte bedeutend auf SPENCER eingewirkt hat; allein man darf dabei keineswegs an eine sklavische Nachahmung denken. Selbst wenn SPENCER den Grundgedanken seiner Widerlegung direct von

---

[1] HUME, *A Treatise of Human Nature. B. I, Part. IV, Sect. 1.* — Es ist beinahe unbegreiflich, dass selbst HAMILTON, der sonst fremden Denkern im vollen Maasse gerecht wird, HUME consequent als einen Skeptiker behandelt. Vergl. *Lectures on Metaphysics, vol. I, 290—291, 294—394 ff., vol. II, 117.*

[2] *Philosophy of Perception*, zuerst veröffentlicht in „*Edinburgh Review*", October 1830, abgedruckt in den „*Discussions*," *p. 39—99.* — Ueber weitere Ausführungen vergl. *Lectures on Metaphysics, vol. II, L. XXIV—XXVI.* — *Reid, Works. Note D, p. 176 ff.*

HAMILTON übernommen haben sollte — eine Annahme, welche nichts weniger als bewiesen ist — er hat ihn jedenfalls durchaus selbstständig ausgeführt, und diese Ausführung ist nach Form und Inhalt ein Meisterwerk.

Im Uebrigen können wir hier die Bemerkung nicht unterdrücken, dass wir die peinlichen Untersuchungen über die Originalität einer Lehre, wenigstens in zahlreichen Fällen, für ziemlich müssig halten. Es hat zuweilen fast den Anschein, als ob man den Werth eines philosophischen Satzes nicht sowohl nach seiner Wahrheit als nach seiner Originalität beurtheilte. Aber besteht denn die höchste Aufgabe des Forschers darin, seinen Geist in originalen Einfällen leuchten zu lassen? — Nach unserer Meinung kann es für die Wissenschaft sehr gleichgültig sein, ob eine Lehre original sei oder nicht, wenn sie nur wahr ist. Ausserdem aber ist es sicher viel leichter, hundert originale Behauptungen aufzustellen, von denen sich später vielleicht eine oder die andere zufällig als richtig erweist, — als eine nicht originale Lehre so ausgezeichnet zu begründen und darzustellen, wie es SPENCER in diesem Falle gethan hat.

So rückhaltlos wir den negativen Theil der SPENCER'schen Erkenntnisstheorie anerkennen, so entschieden lehnen wir den positiven Theil derselben ab; und zwar müssen wir den letzten verwerfen eben weil wir den ersten annehmen. Denn wir hoffen nachweisen zu können, dass der „Umgebildete Realismus", für den sich SPENCER am Ende entscheidet, von Niemandem schlagender widerlegt ist als von seinem eigenen Schöpfer.

SPENCER führt den Streit zwischen Idealismus und Realismus auf den Streit zwischen Vernunft und Wahrnehmung (*trial of Reason versus Perception*) zurück und entscheidet denselben zu Gunsten der Wahrnehmung, indem er zeigt, dass die Aussagen der Vernunft immer nur von Aussagen der Wahrnehmung abgeleitet sind und infolgedessen nothwendig eine geringere Zuverlässigkeit besitzen als diese. „Wenn Vernunft und Wahrnehmung als Zeugen widersprechende Zeugnisse ablegen und die Vernunft den Anspruch auf grössere Glaubwürdigkeit erhebt, so bringt das Kreuzverhör bald die Thatsache an den Tag, dass das Zeugniss der Vernunft nichts weiter ist als eine auf Hörensagen gegründete Behauptung, die von der Wahrnehmung ausgegangen ist. Ihrem eigenen Bericht zufolge hat sie in keinem Falle mehr thun können, als die Beweismittel, welche die Wahrnehmung lieferte, zu deuten und zu vergleichen". (*P. of P. II, 442.*)

Worin besteht nun die Aussage der Wahrnehmung? — SPENCER fordert den Leser auf, irgend einen Gegenstand z. B. dieses Blatt, zu betrachten und ihm dann zu sagen, was er wahrnimmt, wenn er sich alles Theoretisirens enthält. „Er findet, dass er sich desselben als eines Gegenstandes bewusst ist, welcher getrennt von ihm selbst existirt.“ Allein worin besteht das Bewusstsein von der Existenz eines Objectes; was nehmen wir wahr, indem wir dieses Blatt wahrnehmen? — Durch den Gesichtssinn ein Rechteck von weisser Farbe, welches mit parallelen Reihen von schwarzen Zeichen bedeckt ist; durch den Tastsinn einen dünnen, glatten Körper von einer gewissen Ausdehnung und Form; durch den Drucksinn ein sehr geringes Gewicht; — die Wahrnehmung des Blattes ist die Summe aller dieser einzelnen Wahrnehmungen; und wenn wir sagen, dass das Blatt objectiv existirt, so sagen wir damit nichts Anderes als dass jene Farben, jene Form, jene Glätte und jenes Gewicht in einer bestimmten Verbindung objectiv existiren. Das ist die vollkommen klare und unzweideutige Aussage der Wahrnehmung. — Wenden wir uns jetzt zu der Behauptung des „Umgebildeten Realismus“. Der Vertreter dieser Anschauung erklärt uns, dass wir in der That der objectiven Existenz des Blattes unmittelbar gewiss sind und dass es deshalb völlig unmöglich ist, dieselbe zu bezweifeln; aber, setzt er hinzu, diese Existenz ist nicht etwa die Erscheinung des Gegenstandes; wie wissen wohl, dass Etwas existirt, aber wir wissen nicht, was dieses Etwas ist; denn die Farbe, die Form, das Gewicht, alle jene Eigenschaften des Gegenstandes, welche wir wahrnehmen und welchen der Ungebildete eine objective Existenz zuschreibt, sind lediglich Erscheinungen, Symbole der Modi der objectiven Existenz, welche das unerkennbare Correlat unserer Kraftempfindung ist, und welcher allein wahre Realität zukommt. Wir bemerken sofort, dass diese Lehre in directem Widerspruche mit dem Zeugniss der Wahrnehmung steht. Unsere Wahrnehmung sagt uns nicht das Geringste von der Existenz einer unerkennbaren Kraft, sie sagt uns durchaus nicht, dass die verschiedenen Eigenschaften des Blattes, wie wir sie in diesem Augenblicke wahrnehmen, nur Symbole für die verschiedenen Modi jener Kraft seien; sondern sie versichert uns ganz im Gegentheil, in einer Weise, welche gar keinen Widerspruch zulässt, dass die Farbe, die Form und das Gewicht, die wir jetzt empfinden, und wie wir sie jetzt empfinden, so und nicht anders existiren. Mit welchem Rechte verwirft der „Umgebildete Realismus“ dieses Zeugniss der Wahrnehmung, nachdem

er sich früher in seinem Streite gegen den Idealismus beständig auf die Wahrnehmung als auf die höchste und unanfechtbare Autorität berufen hat? — Warum sollen wir unserer Wahrnehmung in dem einen Falle glauben, wenn wir ihr in einem anderen nicht glauben dürfen? — Man antwortet uns, dass wir der einzelnen Wahrnehmung nicht völlig glauben können, weil wir allen Wahrnehmungen glauben müssen; denn da die einzelnen Wahrnehmungen einander widersprechen, so ist die Vernunft sowohl berechtigt als gezwungen, ihre widersprechenden Aussagen mit einander zu versöhnen (*P. of P. II, 442, 443*), und das Resultat dieser Versöhnung ist eben der Umgebildete Realismus. Wenn wir uns z. B., während wir dieses Blatt betrachten, von demselben entfernen, so bemerken wir, dass sich unsere Wahrnehmung des Blattes beständig verändert, während sich das Blatt selbst, welches ruhig auf dem Schreibtische liegt, offenbar durchaus nicht verändert hat; unsere Wahrnehmungen zeigen uns also das Blatt niemals, wie es an sich ist, sondern sie zeigen es uns immer nur, wie es uns unter verschiedenen wechselnden Bedingungen erscheint: sie geben uns wohl die Thatsache, aber nicht die Beschaffenheit seiner objectiven Existenz.

Bevor wir auf diesen angeblichen Widerspruch der Wahrnehmungen etwas näher eingehen, müssen wir feststellen, was SPENCER unter „Existenz“ versteht. „Sein“ heisst „Bleiben“ (*remain*) „Feststehen“ (*to be fixed*). Existenz wird definirt als fortwährendes Sein (*continued being*), „Dauer“ (*duration*), „Fortbestehen“ (*continuation*). Die Fortdauer ist der Wurzelbegriff, der sich durch alle Bedeutungen hindurchzieht.“ (*P. of P. II, 330.*) Nun aber wird das Wort „Existenz“ in einer doppelten Bedeutung gebraucht, in einer allgemeinen und in einer besondern: in der ersten, als Dasein überhaupt, kommt die Existenz auch den Vorstellungen zu; in der zweiten Bedeutung, als objective Existenz, kommt sie nur den Wahrnehmungen zu. Es fragt sich also zunächst, in welchem Sinne SPENCER das Wort „Existenz“ gebraucht, wenn er „*Existence*“ als gleichbedeutend mit „*Persistence*“ erklärt. An den beiden Stellen der „*Principles of Psychology*“, welche von dem Existenzbegriff handeln, sucht man vergeblich nach einer klaren Antwort auf diese Frage; allein zum Glück giebt es in den „*First Principles*“ eine Stelle, durch die wir einen vollkommen unzweideutigen Aufschluss erhalten. „Unter Wirklichkeit verstehen wir Fortdauer (*Persistence*) im Bewusstsein, eine Fortdauer, welche entweder bedingungslos ist wie unser Bewusstsein vom Raume, oder aber bedingt

wie unser Bewusstsein von einem Körper, den wir eben fassen. Das Wirkliche, wie wir es auffassen, unterscheidet sich lediglich durch das Merkmal der Fortdauer; denn durch dieses Merkmal sondern wir es von dem, was wir das Nicht-Wirkliche nennen. Zwischen einer vor uns stehenden Person und der Vorstellung von einer solchen Person unterscheiden wir, je nachdem wir fähig sind die Vorstellung aus unserem Bewusstsein zu verbannen, oder aber unfähig sind die Person, während wir sie anblicken, aus dem Bewusstsein zu entfernen. Und wenn wir über die Zuverlässigkeit oder Trüglichkeit einer in der Dämmerung gemachten Wahrnehmung im Zweifel sind, so entscheiden wir die Frage indem wir beobachten, ob die Wahrnehmung bei genauerer Untersuchung bestehen bleibt, und wir schreiben ihr Wirklichkeit zu, wenn die Fortdauer vollständig ist.“ (*F. P. 160.*) Es ist also die objective Existenz, die Realität, welche von SPENCER als „Dauer“ bezeichnet wird, im ausdrücklichen Gegensatze zu der nur vorgestellten Existenz, welche nicht dauert.

Allein ist denn die Dauer wirklich das Merkmal, an dem wir das Wahrgenommene von dem nur Vorgestellten unterscheiden? — Keineswegs; denn wenn sie es wäre, so müssten wir ja folgerichtig einer Melodie, die uns, wie man sagt, nicht aus dem Kopfe will, also einer Vorstellung, Realität zuschreiben, während wir eine Wahrnehmung, wie ein momentanes Geräusch, für nicht real erklären müssten; — in Wirklichkeit aber urtheilen wir bekanntlich gerade entgegengesetzt. Wer erklärt einen elektrischen Funken, dessen Dauer nur ein verschwindend kleines Zeittheilchen beträgt, für weniger real als die Sonne, welche wir unser ganzes Leben hindurch, oder doch die Hälfte unseres Lebens hindurch leuchten sehen? — Das Merkmal der objectiven Realität besteht nicht in der Dauer eines Bewusstseinszustandes, sondern es besteht in dem unmittelbaren Gefühl der objectiven Existenz, welche uns in jeder Wahrnehmung und in keiner Vorstellung gegeben ist. In diesem unmittelbaren Wirklichkeitsgefühl, das als eine Grundthatsache des Bewusstseins keiner weiteren Ableitung und Erklärung bedarf, hier und nirgends anders, liegt der fundamentale Unterschied der Wahrnehmung von der Vorstellung. Mag ein Bewusstseinszustand noch so andauernd sein, — sobald ihm jenes Wirklichkeitsgefühl fehlt, werden wir seinem Inhalte niemals die objective Realität zuschreiben, welche wir dem Inhalte eines Bewusstseinszustandes von der denkbar geringsten Dauer, sobald sich nur

jenes Gefühl mit ihm verbindet, ohne Weiteres zuschreiben müssen. „Objectiv existiren“ heisst also nicht etwa, wie SPENCER meint, „dauern“; sondern es heisst „wahrgenommen werden“.

Man könnte uns hier einwerfen, dass in diesem Falle auch die Hallucinationen Realität besitzen würden. Denn die Hallucination st, wenigstens sehr häufig, von jenem unmittelbaren und unwidersprechlichen Gefühl der Wirklichkeit begleitet, welches die Wahrnehmung als solche charakterisirt. Erzählt doch, um nur eines der bekanntesten Beispiele anzuführen, der Berliner Buchhändler NICOLAI, dass er sich während seiner Krankheit oft in dem grössten Zweifel darüber befunden habe, ob die Personen, welche er auf der Strasse erblickte, wirkliche Menschen oder nur „Geschöpfe seiner Einbildungskraft“, d. h. Hallucinationen seien. Waren die Phantome, welche NICOLAI mit wirklichen Menschen verwechselte, real? — Sicher, soweit sie Wahrnehmungen waren. Als Gesichtswahrnehmungen NICOLAI'S waren jene Erscheinungen unzweifelhaft real, aber eben auch nur als solche; denn den Gesichtswahrnehmungen des Hallucinirenden entsprachen weder Wahrnehmungen seiner übrigen Sinne noch entsprachen ihnen irgend welche Wahrnehmungen der umgebenden gesunden Personen: — in allen diesen Beziehungen waren jene Erscheinungen also unzweifelhaft nicht real. Solange der Hallucinirende sein Urtheil auf den Inhalt seiner Wahrnehmungen beschränkt, solange er — in unserem besonderen Falle — nichts behauptet als dass er gewisse Gestalten sehe, drückt er lediglich eine Thatsache aus, die genau ebenso real ist als der Inhalt jeder anderen Wahrnehmung. Sein Irrthum beginnt erst, sobald er über seine Wahrnehmung hinausgeht, sobald er glaubt, dass jenen Gesichtsempfindungen Empfindungen seiner übrigen Sinne entsprechen würden, dass z. B. seine Hand, welche er nach der Stelle ausstreckt, an der er die Gestalt erblickt, Widerstand fühlen würde. Es ist daher ungenau, wenn man die Hallucination eine Täuschung nennt; sie ist vielmehr nur die Veranlassung zu einer Täuschung. Der Irrthum des Hallucinirenden liegt in der unberechtigten Deutung der betreffenden Empfindung, nicht in der Empfindung selbst. Dem Inhalte der Empfindung kommt — als dem Inhalte dieser (und keiner anderen) Empfindung — unfraglich Realität zu, eben weil er empfunden wird. — Die Thatsache der Hallucination ist also durchaus kein Beweis gegen die unbedingte Glaubwürdigkeit der Wahrnehmung; sondern sie ist nur ein Beweis gegen die unbedingte Glaubwürdigkeit der Folgerungen, welche wir an die Wahrnehmung

knüpfen. — Wir sind uns wohl bewusst, dass die Behauptung, dem Inhalte der Hallucinationen komme eine reale Existenz zu, auf den ersten Blick paradox, ja geradezu absurd erscheinen muss. Der Grund liegt aber einfach darin, dass wir als „Real“ gewöhnlich nur das allgemein Empfundene bezeichnen, während sich in diesem Falle die Realität nur auf einen einzigen Sinn eines einzigen Individuums bezieht.

In jeder Empfindung und in jeder räumlich und zeitlich begrenzten Mehrheit von Empfindungen, d. h. in jeder Wahrnehmung — möge dieselbe dauernd sein oder nicht — ist uns die Thatsache einer realen Existenz gegeben, und zwar der realen Existenz dessen, was empfunden oder wahrgenommen wird. Wenn wir, um auf unser früheres Beispiel zurückzugreifen, dieses Blatt Papier betrachten, so fühlen wir die unmittelbare Gewissheit, dass das Papier gerade so existirt, wie wir es wahrnehmen. Die Thatsache dieses Gefühles kann von Niemand bestritten werden; wohl aber bestreitet man, wie wir bereits gehört haben, seine Glaubwürdigkeit. Nach SPENCER dürfen wir die Aussage unserer Empfindung nicht in ihrem vollen Umfange annehmen, wenn wir uns nicht in unlösbare Widersprüche verwickeln wollen: denn da uns das gleiche Object unter verschiedenen Umständen ganz verschieden erscheint, so ist offenbar keine einzige dieser veränderlichen Erscheinungen gleich dem wirklichen, unveränderlichen Wesen des Objectes. Obgleich dieser Schluss mit der Aussage der unmittelbaren Empfindung in directem Widerspruche steht, scheint er in der That so unvermeidlich, dass man von BACON herab bis auf SPENCER verhältnissmässig nur sehr wenige Denker findet, die ihn nicht als eine über jeden Zweifel erhabene Wahrheit angenommen hätten. Trotz alledem müssen wir seine Berechtigung entschieden bestreiten. — Man sagt uns, dass wir nicht die Dinge selbst, sondern nur die Erscheinungen der Dinge wahrnehmen. Was versteht man unter einem „Dinge“? — Alle Dinge, welche wir kennen, sind Gruppen aus einzelnen Empfindungen, d. h. aus Relationen, deren jede aus einem subjectiven und aus einem objectiven Factor besteht. Das wahrgenommene Ding ist nichts anderes als die Summe dieser verschiedenen Relationen; denn die Einheit des Dinges ist nicht etwa in der Wahrnehmung als solcher gegeben, sondern sie wird erst durch das Denken geschaffen. Jene scheinbar widersprechenden Aussagen unserer verschiedenen Wahrnehmungen aber beziehen sich, ihrer Natur nach, nicht auf jene

abstracte Einheit, welche der Gegenstand des Denkens ist, sondern sie beziehen sich selbstverständlich nur auf den Gegenstand der Wahrnehmung, mit anderen Worten, sie beziehen sich auf eine Gruppe von einzelnen Relationen, welche in jeder verschiedenen Wahrnehmung, — d. h. jedes Mal, wenn ihre Factoren irgend eine Veränderung erfahren haben — verschieden sein müssen. Die Aussagen der verschiedenen Wahrnehmungen beziehen sich also gar nicht auf ein und dasselbe Subject, sondern sie beziehen sich auf ganz verschiedene Subjecte; wenn sie sich aber nicht auf das gleiche Subject beziehen, so widersprechen sie sich auch nicht; und wenn sie sich nicht widersprechen, so können wir sie nicht nur annehmen, sondern wir müssen sie sogar annehmen. Das wahrgenommene Ding ist das wirkliche Ding; aber das wirkliche Ding ist nicht das gedachte Ding.

Man wird uns vielleicht entgegnen, dass wir die Schwierigkeit, welche wir gelöst zu haben meinen, in Wirklichkeit noch nicht einmal verstanden haben, — dass es sich hier nicht um die Producte aus subjectiven und objectiven Factoren handelt, sondern um die objectiven Factoren allein. „Die Eigenschaften des Stoffes, wie wir uns ihrer bewusst sind, bis zum Gewicht und zum Widerstandsvermögen, sind nur subjective Einwirkungen (*affections*), welche durch unbekannte und unerkennbare Agentien hervorgerufen werden.“ (*P. of P. II, 493.*) Unsere Antwort darauf ist, dass die „objectiven Agentien“ an und für sich nur als Abstractionen des Metaphysikers existiren. In Wirklichkeit giebt es kein objectives Agens, welches an und für sich existirt; sondern in Wirklichkeit existirt jedes objective Agens als ein Factor in einer Relation, deren zweiter Factor subjectiv ist, und als solcher ist es vollkommen erkennbar. Der objective Factor ist in jeder einzelnen Relation das, als was er empfunden wird. Kein Zweifel, dass er in einer anderen Relation etwas anderes ist; aber in dieser Relation ist er eben dieses Etwas. Die Versicherung, dass der objective Factor an sich, oder um die Sache bei ihrem rechten Namen zu nennen, das Ding an sich nicht erkannt werden kann, ist vollkommen leer, bevor man nicht beweist, dass ein Ding an sich, dass ein objectiver Factor ausser aller Relation mit einem Subject existirt. „Das nicht empfundene Object,“ sagt Lewes, „ist eine Abstraction, bei der die nothwendige Mitwirkung des Subjectes eliminirt ist. Kein denkender Mensch glaubt, dass Jugend, Reichthum, Kraft, Wahrheit u. s. w. unabhängig von dem Geiste, der sie vorstellt, existiren;

allein die meisten Menschen glauben, dass andere Abstractionen wie Stoff, Kraft, Ursache, Gesetz, Quantität u. s. w. als solche unabhängig vom Geiste bestehen. Es mag daher äusserst paradox klingen, wenn man sagt, dass die Dinge keine gesonderte Existenz unabhängig von den Empfindungen besitzen; aber es ist ein Paradoxon, welches angenommen werden muss, sobald wir uns klar machen, dass die Dinge das sind, was sie in den gegebenen Relationen sind, und dass das sogenannte Ding in Relation mit dem empfindenden Organismus eben das ist, was in der Empfindung gegeben ist. Diese Behauptung leugnet nicht etwa den objectiven Factor — das Nicht-Ich. Ich sage nicht, dass der Stein, welcher dort auf dem Boden liegt, nicht noch etwas mehr sei als die Wahrnehmung des Steines, wie sie in Dir und mir existirt; Alles was ich behaupte ist, dass dieses „Etwas“ in dieser Relation das ist, als was es empfunden wird; — und wenn man mich fragen sollte, was denn dieses postulirte Etwas sei, wenn nicht das metaphysische Ding an sich? — so antworte ich: Das „Etwas“ ist die abstracte Möglichkeit, dass der eine Factor eines Productes in Relation mit irgend welchen anderen Factoren treten kann, wenn er unter einer anderen Form existirt. Sauerstoff in Verbindung mit Schwefel ist nicht Alles, was es in anderen Verbindungen sein kann. Der objective Factor, der in einer Relation zu der Empfindung ein Stein ist, muss in einer anderen Relation etwas Anderes sein.“[1] Die Aussagen unserer Wahrnehmungen widersprechen sich nur, wenn man sie auf das Ding an sich bezieht. Das Ding an sich aber existirt nur in den Worten des Metaphysikers. Man beginnt damit, von den subjectiven Factoren der einzelnen Relationen zu abstrahiren, und solange man nicht vergisst, dass diese logische Trennung von Subject und Object eben nur eine logische ist, befindet man sich vollkommen im Recht. Aber leider sind wir nur allzu sehr geneigt, wenigstens in unseren Speculationen, über den Unterschied zwischen Gedanken und Thatsachen hinwegzusehen; und so erklärt man denn die reinen Objecte, diese Producte der Abstraction, für reale Existenzen. Endlich vereinigt man durch eine neue Abstraction die verschiedenen reinen Objecte zu einem einzigen reinen Objecte, und dieses reine Object, dieses Ding an sich, dieser Urgrund, dieses Unbedingte, diese absolute unerkennbare Realität, dieses leerste aller leeren Worte, das auch nicht

---

[1] Lewes, *Problems of Life and Mind, vol. II, p. 438.*

eine Spur von Wirklichkeit mehr enthält, ist nach der Versicherung des Metaphysikers die höchste, die wirkliche, die einzige Realität.[1]

Wenden wir uns jetzt zu der angeblichen Versöhnung des angeblichen Widerspruches. Hier werden wir einen wirklichen Widerspruch kennen lernen. Die Versöhnung der „widerstreitenden“ Wahrnehmungen besteht wesentlich in der Verwerfung ihres besonderen und in der Anerkennung ihres gemeinsamen Inhaltes: in der Behauptung, dass der Erkenntniss zwar nicht die Art, wohl aber die Thatsache der objectiven Existenz gegeben sei. Wenn SPENCER diese Lehre für eine Versöhnung der Wahrnehmungen hält, wir halten sie für ihre Vernichtung. Oder vernichtet man etwa ein Product nicht, wenn man seine Factoren vernichtet? — Negirt man einen Begriff nicht, wenn man die Vorstellungen negirt, welche er repräsentirt? — Die „Thatsache der Existenz“ verhält sich zu den „Arten der Existenz“, wie sie uns in den verschiedenen Empfindungen gegeben sind, eben nicht anders, als sich jeder Begriff zu seinen Vorstellungselementen verhält. Die „Existenz überhaupt“ ist Nichts als das Abstractum aus den einzelnen „Modis der Existenz“. Solange man diesen letzten Realität zuerkennt, solange besitzt auch der Begriff eine reale Bedeutung; sobald man aber die Realität der einzelnen Existenzmodi leugnet, so ist die „Existenz überhaupt“

[1] Da wir mit unserer Ansicht über das Verhältniss von Ding und Erscheinung so vielen und grossen Autoritäten gegenübertreten, so möge es uns gestattet sein, auch unsererseits eine Autorität zu Hülfe zu rufen, und zwar um so mehr, als der betreffende Forscher — H. G. LEWES — die von uns vertretene Ansicht mit einer unübertrefflichen Klarheit ausgesprochen hat. „Der Mond erscheint am Horizont grösser als am Zenith. Er erscheint immer und allen Menschen so. Mag der Grund für diese Erscheinung in dem weiteren Gesichtswinkel oder mag er in einer Urtheilstäuschung unter dem Einfluss der umgebenden Gegenstände liegen; — die Empfindungsthatsache ist, dass der Mond am Horizonte grösser gesehen wird, und der unvermeidliche Schluss aus dieser Empfindungsthatsache ist, dass der Mond thatsächlich grösser ist. Allein hier tritt der Philosoph auf und berichtigt diese Folgerung durch eine Folgerung, welche aus anderen Thatsachen gezogen ist, die ihn versichern, dass Körper ihr Volumen nicht durch einfache Bewegung durch den Raum ändern; und hieraus schliesst er, dass der Mond am Horizont, wie er auch erscheinen mag, nicht grösser *ist*. Er will damit sagen, — wenn der Beschauer im Stande wäre, den Mond zuerst an dem einen Orte und sodann an dem zweiten zu messen, so würden die Messungen ein gleiches Resultat ergeben. Wir nehmen seine Berichtigung an, wir gestehen die ideale Thatsache zu; aber wir bemerken, dass seine Berichtigung unseres Wahrnehmungsurtheils nur in der Ersetzung einer Empfindungsthatsache durch eine andere besteht. Er sagt, dass der Mond am Horizont nicht grösser ist, sondern nur grösser

nur noch ein leeres Wort. Es giebt keine Existenz abgesehen von den Arten der Existenz; Alles, was existirt, muss in einer gewissen Art existiren oder es existirt überhaupt nicht. Was würde wohl SPENCER von einem Manne sagen, der ihm erzählte, er habe die tausend Pfund, welche sein Vermögen bildeten, ausgegeben, sein Vermögen selbst habe er aber behalten? — Und doch wäre dieser Widerspruch um Nichts grösser als derjenige, dessen sich SPENCER schuldig macht, indem er lehrt, dass man die Realität der einzelnen Existenzformen leugnen, die Realität der Existenz überhaupt aber anerkennen müsse. Existiren heisst Empfunden werden; und was empfunden wird, wird in einer bestimmten Art empfunden. Oder kennt SPENCER eine andere Existenz als diejenige, welche uns in unseren verschiedenen Bewusstseinszuständen gegeben ist; und wenn er sie zu kennen behauptet, woher kennt er sie? — „Dieses Bewusstsein ist nicht das Abstractum aus irgend einer einzelnen Gruppe von Gedanken, Vorstellungen oder Begriffen; sondern es ist das Abstractum aus allen Gedanken, Vorstellungen und Begriffen. Das was ihnen Allen gemeinsam ist und niemals hinweggedacht werden kann, bezeichnen wir mit dem Worte Existenz. Indem sich diese allgemeine Vorstellung der Existenz von der Vorstellung ihrer einzelnen Modi, in Folge des beständigen Wechsels dieser Modi trennt, — bleibt sie als ein unbestimmtes Bewusstsein

---

erscheint. Aber was ist sein Beweis dafür? — Einfach, dass das Ansehen (*appearence*), welches der Mond in einer Beziehung hat, verschieden ist von demjenigen, welches er in einer anderen Beziehung hat, — und dass wir, wenn wir, anstatt den Mond zu betrachten wie er real (d. h. in der Wahrnehmung) erscheint, ihn betrachten wie er ideal erscheint (d. h. in der Vorstellung) — diesen anscheinenden Unterschied nicht mehr sehen würden. Alles dieses ist unbestreitbar; allein verbürgt es den Schluss, welcher so oft daraus gezogen wird, dass weder die reale noch die ideale Erscheinung uns zeigt, was der Mond i s t, sondern dass sie uns nur zeigen, als was er uns erscheint (*its phenomenal aspect*)? — Sicher, der Mond i s t in jedem Falle so wie er e r s c h e i n t. Jede Ansicht (*aspect*) ist die einer besonderen Relation, in der die objective Ursache zu der subjectiven Empfindung steht; — es — „der Mond" — ist nur Ursache, ist nur Empfindung als ein Product, dessen einer Factor der „Gruss des Geistes" (*„greeting of the spirit"*) ist; — es — „der Mond" hat ausserhalb dieser besonderen Relation keine Existenz. In irgend einer a n d e r e n Relation mag — muss dasjenige, was hier der objective Factor des Mondes ist, eine andere Existenz sein; aber dieser objective Factor ist nicht und kann nicht unser Mond sein; und die Forschung nach dieser Existenz ist entweder die rationale Forschung nach anderen Ansichten (*aspects*), oder aber es ist das irrationale Bemühen herauszubringen, was ein Ding wirklich i s t, — w e n n e s n i c h t w i r k l i c h ist" (*what a thing really is, — when it is not real.*). — *Problems of Life and Mind vol. II, p. 51.*

von einem Etwas zurück, welches unter allen Modis constant verharrt, — als ein Bewusstsein von einem Wesen, welches verschieden von seinen Erscheinungen ist." (*F. P. 95.*) Wir haben nicht bestritten, dass wir einen Begriff von „einer Existenz schlechthin" besitzen; und wir haben ebensowenig bestritten, dass wir diesen Begriff oder dieses Bewusstsein aus den verschiedenen besonderen Bewusstseinsinhalten, aus den einzelnen Existenzarten gewinnen. Allein wir bestreiten, dass man den Inhalt des „Existenzbewusstseins" für real erklären kann, nachdem man die Inhalte sämmtlicher einzelner Bewusstseinszustände, aus denen dasselbe gebildet ist, für nicht real erklärt hat. Es giebt keine Existenz, abgesondert (*apart*) von den Modis der Existenz; die Modi der Existenz sind die Existenz.

Der „Umgebildete Realismus", der die Existenz, welche uns gegeben ist, leugnet und eine Existenz, welche uns nicht gegeben ist, behauptet, ist kein Realismus. Das Reale, das objectiv Existirende ist das Empfundene; und desshalb verdient nur diejenige Anschauung den Namen des Realismus, welche das Zeugniss der Empfindung anerkennt. Niemand hat besser als SPENCER gezeigt, dass dieses Zeugniss anerkannt werden muss; und wir glauben, soweit es uns hier möglich war, gezeigt zu haben, dass es bedingungslos anerkannt werden muss. Man hat behauptet, dass uns eine solche unbedingte Anerkennung in unlösbare Widersprüche verwickele; wir haben gesehen, dass es ganz im Gegentheil die bedingte Anerkennung ist, welche uns, indem sie uns aus jenen nur vermeintlichen Widersprüchen zu befreien sucht, nothwendig in wirkliche Widersprüche verstrickt. Aber selbst wenn die einzelnen Wahrnehmungen untereinander in Widerspruch stehen sollten, — sobald wir einmal die Wahrnehmung als höchste und unwidersprechliche Autorität anerkannt haben, würde uns offenbar Nichts anderes übrig bleiben, als denselben einfach anzunehmen. Wenn man das Zeugniss der Empfindung resp. der Wahrnehmung in einer Beziehung für unglaubwürdig erklärt, so hat man durchaus kein Recht mehr, dem Skeptiker einen Vorwurf daraus zu machen, dass er die Zuverlässigkeit desselben auch in anderen Beziehungen bezweifelt: — denn wie weit sich der Zweifel erstreckt, ist hier im Grunde genau ebenso gleichgültig, als ob Jemand von dem Rande einer Klippe einen halben oder einen ganzen Meter weit in die Luft hinausspringt: in jedem Falle stürzt er in den Abgrund. Es giebt nur zwei Anschauungen, die sich einer wirklichen inneren Einheit rühmen können: — ent-

weder man verwirft das directe Zeugniss der Empfindungen und Wahrnehmungen consequent — auf diese Weise gelangt man zum Idealismus; oder aber man erkennt dasselbe consequent an — auf diese Weise gelangt man zum Realismus. Allein Idealismus und Realismus sind keineswegs gleichwerthig: während sich der erste auf die Negation einer Thatsache gründet, an deren Realität wir in Wirklichkeit auch nicht einen Augenblick zweifeln können, negirt der zweite nichts als einige metaphysische Irrthümer. Unter diesen Umständen kann uns die Wahl nicht schwer fallen. — Wenn wir uns für den Realismus entscheiden, so entscheiden wir uns übrigens damit nicht etwa für den Realismus des Ungebildeten. Denn dieser — wir wollen ihn hier zum Unterschiede von unserer eigenen Anschauung als Naturalismus[1] bezeichnen — entspricht den wirklich gegebenen Thatsachen ebensowenig als der Idealismus. Während der Fehler des Idealismus darin besteht, den objectiven Factor, der uns in jeder Empfindung mit eben derselben Unmittelbarkeit und Gewissheit gegeben ist als der subjective, zu leugnen, verfällt der Naturalismus in den entgegengesetzten Irrthum, indem er seinerseits den subjectiven Factor der Empfindung übersieht und nun wähnt, dass die Dinge, welche er wahrnimmt, reine Objecte seien. Der Realismus vermeidet beide Fehler, er ignorirt weder den objectiven noch den subjectiven Factor, er hat erkannt, dass jede Existenz, wie sie uns in der Empfindung gegeben ist, in der unlösbaren Synthese eines subjectiven und eines objectiven Elementes besteht. Wir sind uns der objectiven Existenz ebenso unmittelbar und unzweifelhaft bewusst als der subjectiven Existenz: beide sind uns in jeder Empfindung zugleich gegeben.

Bis hierher stimmt der „Umgebildete Realismus“ mit unserer Anschauung vollkommen überein: — allein während nun Spencer behauptet, dass die Dinge, welche wir erkennen, keine wirklichen Existenzen sondern lediglich Symbole für die unerkennbaren Modi einer unerkennbaren Realität seien — eine Lehre, welche wir als widerspruchsvoll und unverständlich zurückweisen mussten —; erklären wir, gestützt auf das unmittelbare, unzweideutige, unzweifelhafte Zeugniss der Empfindung, dass wir die Dinge, soweit sie unserer Wahrnehmung gegeben sind, erkennen, wie sie thatsächlich existiren. Diese Erklärung steht durchaus nicht in Widerspruch mit der Relativitätslehre, welche wir früher anerkannt haben. Unsere

[1] Diese Bezeichnung soll durchaus nichts sein als eine Marke.

Erkenntniss ist in der That eng begrenzt; aber innerhalb dieser Grenzen ist sie Erkenntniss. Wenn wir auch nicht wissen, was die Objecte in anderen Beziehungen sein mögen, so hindert uns das doch keineswegs daran zu wissen, was dieselben in ihren Beziehungen zu uns sind; ebensowenig als mich die Dunkelheit draussen hindert, die Gegenstände in meinem erleuchteten Zimmer zu unterscheiden. Sicher, „Wissen ist ein Tropfen; ein Tropfen, der sich im Meer des Nichtwissens verliert“ (*Discuss. 629*), und wenn wir die zweiundsiebenzig Sinne der Saturnbewohner in VOLTAIRE'S „*Micromégas*“ besässen, das Verhältniss zwischen Wissen und Nichtwissen würde noch immer das gleiche sein: das Meer lässt sich mit einem Eimer ebenso wenig ausschöpfen als mit einem Fingerhut. Allein indem wir die quantitative Unvollkommenheit der Erkenntniss zugeben, geben wir keineswegs auch ihre angebliche qualitative Unvollkommenheit zu. „Zugegeben,“ sagt LEWES, „dass unsere Erkenntniss der Dinge niemals über die in der Empfindung gegebenen Beziehungen hinausgehen — dass sie niemals diejenigen Modi der Existenz umfassen kann, welche ausserhalb jener Beziehungen liegen, — dürfen wir die erkannten Beziehungen etwa nicht als wahr und unwiderleglich annehmen, weil es unbekannte Beziehungen giebt, von denen wir nichts behaupten können? — Unsere Wahrheit bezieht sich offenbar nur auf die Beziehungen, welche wir formuliren können (*our truth has reference only to the relations formulated*); und eine Anschauung oder ein Beweis werden doch nicht mehr in Zweifel gezogen, wenn sie nur für einen Punkt in dem grossen Ganzen, und nicht für das grosse Ganze selbst gelten. Wenn wir eine Gleichung ersten oder zweiten Grades lösen können, so wird die absolute Sicherheit dieser Lösung gewiss nicht dadurch beeinträchtigt, dass es Gleichungen sechsten Grades giebt, die wir nicht zu lösen vermögen.“[1] Hat der Farbenblinde, in dessen Spectrum das Roth fehlt, darum eine unvollkommenere Kenntniss von dem Blau als ich sie habe? — Wurde unsere Kenntniss von dem Golde vollkommener, als BUNSEN 1860 einen neuen Grundstoff, das Rubidium, entdeckte? — Aber was ist das Gold abgesehen von unseren Beziehungen zu unseren Sinnen, was ist es in anderen Beziehungen? — Wir wissen es nicht; aber wir wissen dafür um so besser, was das Gold in jenen gegebenen Beziehungen ist.[2] Das Gold ist das, als was es empfun-

[1] LEWES, *Problems, vol. II, p. 80.*

[2] Genauer, das Object, welches in Beziehung zu einem Subject, gleich uns, Gold ist.

den wird. Möglich, dass es ausserdem noch viel mehr ist. Aber wir haben auch nicht den geringsten Grund, diese unbekannte potentielle Existenz des objectiven Factors in anderen Relationen, für mehr real zu erklären als seine bekannte actuelle Existenz in den gegebenen Relationen. Auch der Realismus nennt die Realität „*unknowable*", aber nur soweit, als dieselbe der Wahrnehmung nicht gegeben ist; soweit sie der Wahrnehmung gegeben ist, ist sie vollkommen erkennbar; ausserdem ist die Grenze, welche das Erkennbare von dem Unerkennbaren scheidet, nicht absolut fest, sondern sie weicht vor der fortschreitenden Erkenntniss stetig zurück wie der Horizont vor dem Wanderer; — nach dem „Umgebildeten Realismus" dagegen ist die Realität absolut unerkennbar: die Gegenstände unserer Wahrnehmungen sind nur Symbole, die mit den wirklichen Dingen, welche sie vertreten, wesentlich Nichts gemein haben, und es giebt und kann niemals eine Möglichkeit für uns geben, um zu diesen selbst zu gelangen; die Relativität der Erkenntniss umschliesst uns gleich einer Kerkermauer. Für den Realismus sind das Wesen und die Erscheinungen der Dinge gleichbedeutend; für den „Umgebildeten Realismus" ist das Wesen grundverschieden von seinen Erscheinungen. Wir können uns nicht darüber täuschen, dass der Widerspruch, in dem wir uns hier mit SPENCER befinden, ein fundamentaler ist. Und doch ist es lediglich eine Consequenz aus der eigenen Lehre des Philosophen, welche wir gegen ihn vertreten müssen.

Erinnern wir uns an die Entscheidung des Streites zwischen Idealismus und Realismus. SPENCER erklärt, dass die höchste denkbare Bürgschaft für die Gültigkeit eines Urtheils in der Unvorstellbarkeit seiner Negation bestehe: „ein Urtheil, dessen Negation unvorstellbar ist, muss unvermeidlich angenommen werden, und dass ein solches Urtheil wahr ist, das ist das universale Postulat." (*P. of P. II, 490.*) Wenn sich aber zwei Lehren gegenüberstehen sollten, welche beide aus solchen nothwendigen Urtheilen zusammengesetzt sind, so müssen wir derjenigen Glauben schenken, welche die geringste Zahl von Anwendungen des universalen Postulates erfordert, denn hier ist offenbar die geringste Möglichkeit eines Irrthums. „Der sicherste Schluss muss derjenige sein, der die Annahme des Postulates am wenigsten oft fordert." (*P. of P. II, 435.*)

Wir nehmen dieses Kriterium an: — es soll zwischen unserem Realismus und dem „Umgebildeten Realismus" SPENCER's entscheiden. Wir wollen nicht einmal untersuchen, ob die Urtheile,

aus denen die letzte Theorie aufgebaut ist, wirklich sämmtlich nothwendige Urtheile sind: nehmen wir an, sie hätten ohne Ausnahme die Probe bestanden. Es handelt sich also einzig um die Frage, welche Lehre das universale Postulat am wenigsten in Anspruch nimmt. Nun, keine Behauptung kann einfacher sein als die, welche unser Realismus aufstellt: — „das Object, welches ich wahrnehme, existirt so, wie ich es wahrnehme"; das universale Postulat braucht hier in der That nur ein einziges Mal angewendet zu werden. Kann sich der „Umgebildete Realismus" einer gleichen Einfachheit rühmen? — „Das Object, welches ich wahrnehme, ist das Symbol für eine unerkennbare Existenz." SPENCER selbst lehrt ausdrücklich, dass wir den Unterschied zwischen Wesen und Erscheinung, welcher dem natürlichen Bewusstsein fremd ist, erst durch die Vergleichung zahlreicher Wahrnehmungen kennen lernen; mit anderen Worten, seine Theorie verlangt die Anwendung des universalen Postulates mehr als ein Mal. Aber das ist noch nicht Alles: — von dem „Umgebildeten Realismus" gilt genau das Gleiche, was SPENCER von dem hypothetischen Realismus sagt: — „eine derartige Lehre kann nicht ohne die Hülfe der Sprache gebildet werden." Der Existenz eines wahrgenommenen Objectes ist das sprachlose Thier ebenso gewiss als der Mensch, der dieser Gewissheit in Worten Ausdruck zu geben vermag; — was dagegen die Unterscheidung zwischen dem „Wie" und dem „Dass" der Existenz, zwischen Erscheinung und Wesen betrifft, welche der „Umgebildete Realismus" voraussetzt, — so haben wir uns vorhin bereits zur Genüge davon überzeugt, wie ausschliesslich dieselbe von Worten abhängt. „Man sehe von allen Worten und von all den Speculationen, welche an den Worten hängen, ab, — und die Vorstellung des „umgebildeten" Realismus verschwindet spurlos. Um sie zurückzubringen, muss man nicht allein jenes Papiergeld des Denkens gebrauchen, und statt zu den eigenen Erfahrungen seine Zuflucht zu Symbolen von Erfahrungen nehmen (von denen viele doppelt und dreifach symbolisch sind); sondern man muss auch alle jene verallgemeinerten Vorstellungen von Kräften, Thätigkeiten, Ursachen und Wirkungen einführen, von denen jede einzelne die Gültigkeit von zahllosen vergangenen geistigen Arten postulirt." Was folgt aus alledem? — SPENCER soll das Urtheil über seinen „Umgebildeten Realismus" selbst aussprechen. „Selbst wenn man annehmen wollte, dass jede dieser zahlreichen Annahmen des universalen Postulates ebenso zweifellos wäre, wie diejenige, welche der Realismus macht — selbst

wenn man annehmen wollte, dass jeder Akt, durch welchen ich die Bedeutung eines Wortes erkenne oder die abstracte Vorstellung von einer Ursache bilde, ebenso unumgänglich wäre wie derjenige, welcher mich zwingt, mit dem Bewusstsein von dem Widerstande eines Körpers das Bewusstsein von einer äusseren Existenz (*externality*) zu verbinden, — selbst dann würde es noch immer gültig bleiben, dass, — da jede dieser zahlreichen Voraussetzungen im besten Falle nur dieselbe Bürgschaft für ihre Gültigkeit aufzuweisen hat als jene einmalige — der Schluss, zu dem man durch die zahlreichen gelangt, im günstigsten Falle weit weniger sicher sein muss als der Schluss, zu dem man durch die einmalige gelangt, und zwar wegen der vergrösserten Möglichkeit des Irrthums.“ [1]

V

Die Vorstellungen von Raum und Zeit entstehen nach Spencer durch Abstraction aus sämmtlichen erfahrenen Relationen der Coexistenz und der Folge; und sie sind eben deshalb Symbole für gewisse allgemeine Modi der Unerkennbaren Realität. —

Fassen wir zunächst die Entstehung der Zeit in das Auge. „Zeit im Allgemeinen, wie wir sie erkennen, ist das Abstractum aus allen Beziehungen der Lage zwischen aufeinander folgenden Bewusstseinszuständen.“ (*P. of P. II, 210.*) Spencer hat gefühlt, dass diese Ableitung nicht ganz unanfechtbar ist. Er selbst führt einen Einwurf an, den „die Vertheidiger der Hypothese Kant's wahrscheinlich machen werden“, — nämlich „dass ja das Bewusstsein von Zeit schon zugleich mit der ersten überhaupt erfahrenen Folge gegeben sein müsse, die auf keine andere Weise als Folge erkannt werden könnte“. Allein er glaubt dieses Bedenken widerlegt zu haben, indem er entgegnet, — „dass die Folge in der That am ersten Anfang nicht als Folge erkannt wird, sondern dass das volle Bewusstsein von der Relation der Folge als einer solchen und von der Zeit als ihrer Form erst durch eine lange Häufung von ähnlichen Erfahrungen entsteht“. — Aber in Wirklichkeit widerlegt diese Antwort den Einwurf keineswegs. Denn die Unmöglickeit der Erkenntniss, welche Spencer selbst für die erste Relation der Folge zugiebt, gilt

[1] Beide Stellen beziehen sich im Original auf den hypothetischen Realismus.

gleichmässig auch für alle übrigen. Es ist seltsam, dass gerade SPENCER, der ein so starkes Gewicht auf die „Relativität aller Erkenntniss" legt, vergessen hat, dass das allgemeine Gesetz der Relativität auch für die Erkenntniss der Folge gelten muss. Wir ziehen lediglich die Consequenz aus seiner eigenen Lehre, wenn wir ihm entgegenhalten, dass in alle Ewigkeit gehäufte Erfahrungen von Folge niemals ein Bewusstsein von Folge hervorbringen könnten, falls die Erfahrung von Folge nicht zu der Erfahrung von einem anderen, welches nicht Folge ist, in Beziehung gesetzt würde. Dieses „andere, welches nicht Folge ist", ist die Dauer. Die Vorstellung der Dauer aber wird uns vermittelt durch das Gefühl der Einheit und der Continuität des Bewusstseins. Unser Zeitbewusstsein ist also nicht etwa nur ein Abstractum von Relationen der Folge; sondern es ist vielmehr das Ergebniss aus zwei Componenten; aus der Vorstellung der Folge und aus der Vorstellung der Dauer.[1]

Ebensowenig lässt sich die Raumvorstellung als „das Abstractum von allen Coexistenzen" auffassen; denn sie enthält unzweifelhaft Elemente, denen die empirischen Data nicht nur nicht entsprechen, sondern sogar direct widersprechen. Wir denken den Raum z. B. als unendlich. Aber es ist klar, dass wir durch die blosse Wahrnehmung coexistirender Lagen, mag sie sich auch noch so weit ausdehnen, niemals zu dem Begriff der Unendlichkeit gelangen werden. Auch die Raumvorstellung entsteht nicht durch eine blosse Abstraction aus gewissen Empfindungs- und Wahrnehmungs-Inhalten; sondern sie entsteht durch die Vereinigung und Ordnung derselben nach dem Gesetze der Einheit des Bewusstseins.

Ein näheres Eingehen auf die Frage nach der Entstehung der Vorstellungen von Zeit und Raum verwehrt uns unser Thema; wohl aber müssen wir hier einige Worte über die objective Bedeutung derselben sagen. Aus unseren früheren Ausführungen geht bereits deutlich hervor, dass und warum wir SPENCER nicht beizustimmen vermögen, wenn er Raum und Zeit für die Symbole ge-

---

[1] „Die Lehre, dass die Zeit nur durch die Aufeinanderfolge unserer geistigen Zustände erkannt werden kann, erfordert keine lange Auseinandersetzung: es ist ja eine so wohlbegründete Lehre." — In der That, in England hat diese Lehre seit HUME fast unbestritten geherrscht. Nur HAMILTON und einige seiner Schüler vertraten die Lehre KANT's; allein, so viel wir wissen, mit geringem Erfolge. KANT hatte ihre Unzulänglichkeit bemerkt; aber die Lehre, welche er an ihre Stelle setzte, war selbst unhaltbar und vielleicht ist der alte Irrthum durch nichts so sehr befestigt als durch diesen neuen.

wisser unbekannter Modi der Unerkennbaren Realität erklärt. Auf der anderen Seite aber sind wir ebensoweit davon entfernt, Raum und Zeit ohne Weiteres für die Modi der erkennbaren und erkannten Realität zu halten. Wenn Raum und Zeit freilich reine Wahrnehmungen oder die Abstracta aus den Relationen der Wahrnehmungen wären, so würde uns unser Realismus in der That zu einer solchen Erklärung zwingen. Allein wir haben eben gesehen, dass Raum und Zeit Vorstellungen sind; und infolgedessen werden wir nicht dem Raum und der Zeit als solchen, sondern nur ihren in der Wahrnehmung gegebenen Elementen eine objective Realität zuschreiben. Wir kehren damit keineswegs zu der überwundenen Lehre von der reinen Idealität der Zeit und des Raumes zurück; sondern wir fordern nur, dass man die rein begrifflichen Elemente dieser Vorstellungen von den empirischen unterscheide. Nur diese letzten, nur die wahrgenommenen Elemente besitzen objective Realität.

Wenn wir alles Empfundene und Wahrgenommene für real erklären müssen, so ist es selbstverständlich, dass wir die Realität nicht mit SPENCER für das unbekannte objective Correlat der Muskelspannungsempfindung erklären können. Im Uebrigen sagt die Behauptung, dass die unbekannte Realität die unbekannte Kraft sei, welche der Kraftempfindung entspreche, eigentlich nichts weiter als dass das Unerkennbare eben das Unerkennbare ist. Denn „unter — Kraft, verstehen wir in Wirklichkeit — eine Ursache, welche unser Erkenntniss- und unser Vorstellungs-Vermögen übersteigt.“ Allein warum bezeichnet SPENCER sein „Unerkennbares“ gerade als das objective Correlat der Kraftempfindung? — Weil „alle anderen Modi des Bewusstseins von Krafterfahrungen, Krafterfahrungen selbst aber von nichts Anderem abgeleitet werden können“, weil die Kraftempfindung „die Muttersprache des Denkens wird, in der alle Erkenntnisse niedergelegt sind und in die sich alle später gelernten Symbole übersetzen lassen“.

Die Kraftempfindung ist nach SPENCER das Gefühl der willkürlichen Muskelspannung: „unsere Vorstellung von Kraft ist eine Verallgemeinerung jener Muskelempfindungen, welche wir haben, wenn wir selbst in ausserhalb existirenden Dingen Veränderungen hervorbringen“. (*P. of P. II, 235.*)

Dass wir in diesem Sinne eine Vorstellung von „Kraft“ besitzen, ist allerdings „eine Thatsache, welche keine metaphysische Wortfechterei auf die Seite schieben kann“; und wir bestreiten auch

keineswegs, dass dieselbe eine bedeutende Rolle bei der Bildung unserer Vorstellungen von Raum, Zeit, Stoff und Bewegung spielt. Allein wir sind sehr weit davon entfernt, zuzugeben, dass jene Vorstellungen ausschliesslich aus Krafterfahrungen aufgebaut seien.

Was Raum und Zeit betrifft, so haben wir schon an einer früheren Stelle bemerkt, dass der Versuch, diese „universalen Formen unseres Bewusstseins (*universal forms of our consciousness*)“ als Abstractionen aus verschiedenen Relationen von Krafterfahrungen zu erklären, gründlich verfehlt ist. Denn wenn SPENCER von der Raumvorstellung sagt, — den entsprechenden Beweis für die Zeitvorstellung sucht man vergebens, — „eine gewisse Correlation der Muskelkräfte, welche wir selbst ausüben, ist das Anzeichen (*index*) für jede Lage, wie sie sich ursprünglich kund giebt, und der Widerstand, welcher uns die Existenz eines Etwas in jener Lage anzeigt, ist ein Aequivalent des Druckes, welchen wir bewusst ausüben“, und damit bewiesen zu haben glaubt, dass „es in verschiedener Weise auf einander bezogene Krafterfahrungen, aus denen unser Bewusstsein von Raum abstrahirt ist“ — so genügt es wohl daran zu erinnern, dass es ausser der Raumwahrnehmung des Tastsinnes auch noch eine Raumwahrnehmung des Gesichtssinnes giebt, und dass die vollendete Raumvorstellung gerade dieser letzten eines ihrer allerwesentlichsten Elemente verdankt, nämlich das „Merkmal des unmittelbaren Auseinanderseins, der im Raume vorgestellten Theile“, welches man schwerlich aus Kraftempfindungen herleiten kann, wenn man nicht etwa alle Empfindungen ohne Ausnahme als Kraftempfindungen bezeichnen will.

„Da der Stoff, wie er sich unserer Muskelenergie entgegensetzt, dem Bewusstsein unmittelbar in Kraftempfindungen gegenwärtig ist; und da uns seine räumliche Ausdehnung ursprünglich ebenfalls durch eine Abstraction aus Krafterfahrungen gegeben ist; so folgt, dass Kräfte, welche untereinander in gewissen Beziehungen stehen, den ganzen Inhalt unserer Vorstellungen vom Stoffe ausmachen.“ (*F. P. 167.*) — Der Stoff SPENCER's besitzt also nur zwei Eigenschaften: Widerstand und Ausdehnung. Allein dieser Stoff ist weder der Stoff wie er allgemein wahrgenommen noch wie er allgemein vorgestellt wird; sondern er ist lediglich der Stoff der Mechanik, — d. h. er ist eine durchaus einseitige künstliche Abstraction, die für die Zwecke der Mechanik ebenso nothwendig als nützlich ist, die aber der allgemeinen natürlichen Stoffvorstellung keineswegs ohne Weiteres gleich gesetzt werden darf. Denn die letzte ist weit reicher

als die erste. In der natürlichen Vorstellung ist der Stoff nicht bloss ausgedehnt und undurchdringlich, sondern er ist auch farbig, er ist hart und weich, warm und kalt, er besitzt, mit anderen Worten, Eigenschaften, die zum grossen Theil unmöglich durch Empfindungen von Muskelspannung erkannt werden können. Wir zweifeln, ob man das Recht hat über alle diese Eigenschaften hinwegzusehen; obgleich es sich allerdings nicht leugnen lässt, dass die Widerstandsempfindung ein höchst bedeutendes Element in der Vorstellung des Stoffes ist.

Die Vorstellung der Bewegung endlich setzt nach SPENCER die Vorstellungen von Raum, Zeit und Stoff voraus. „Und da, wie wir gesehen haben, jede einzelne derselben aus Krafterfahrungen, die in gewissen gegenseitigen Beziehungen gegeben sind, herausgearbeitet ist, so folgt daraus, dass aus einer weiteren Synthesis solcher Erfahrungen auch die Vorstellung von Bewegung hervorgegangen ist." (*F. P. 168.*) Wir unsererseits haben grade das Gegentheil gesehen, und in Folge dessen müssen wir erklären, dass die Vorstellung der Bewegung ebensowenig rein aus Krafterfahrungen entstanden ist, als die Vorstellungen von Raum, Zeit und Stoff.

Allein SPENCER giebt ausserdem noch einen speciellen Beweis für die Entstehung der Bewegungsvorstellung aus Muskelspannungs-Empfindungen, und es ist vielleicht in mancher Beziehung lehrreich, denselben etwas näher zu betrachten. „Subjective Bewegung wird ursprünglich erkannt als eine Reihe von Zuständen der Muskelspannung." (*P. of P. II, 235.*) Wenn wir aber um einige Seiten zurückblättern, so finden wir die ausdrückliche Erklärung, dass „eine keimende Vorstellung von Bewegung" erst dann entsteht, wenn „Beziehungen coexistirender und aufeinanderfolgender Lagen zugleich mit einer Reihe von Empfindungen von Muskelspannung in das Bewusstsein treten," und zwar sind jene „Beziehungen coexistirender und aufeinanderfolgender Lagen" dem Bewusstsein als „Tastempfindungen" (*tactual feelings*) gegeben. — Aber weiter! „Die Reihe von Tastempfindungen, durch welche die Bewegung erkannt wird, wenn ein Körpertheil über einen anderen hingezogen wird, besteht aus Empfindungen, die durch ein Etwas hervorgerufen werden, welches Widerstand leistet." Die Zweideutigkeit ist handgreiflich; es handelt sich gar nicht darum, ob jener Körpertheil, der über einen anderen hin bewegt wird, ein Etwas ist, welches als Widerstand leistend empfunden werden kann, sondern es handelt sich hier einzig darum, als was er in diesem besonderen Falle empfunden wird; und er wird

in diesem besonderen Falle nicht als ein Object des Drucksinnes, sondern als ein Object des Tastsinnes empfunden. — „Und die objective Bewegung, welche wir durch den Gesichtssinn erkennen, wird erst dann vollkommen verstanden, wenn sie als das Aequivalent der subjectiven Bewegung erkannt ist, welche uns durch Muskel- und Gesichtsempfindungen im Verein bekannt wird, wie wenn wir unsere eigenen Glieder vor unseren Augen bewegen." — Wird hier nicht in der unzweideutigsten Weise zugegeben, dass die Elemente der Bewegungsvorstellung nicht nur aus Kraftempfindungen, sondern auch aus Gesichtsempfindungen bestehen? — Und aus oder vielmehr trotz alledem zieht SPENCER den Schluss: „dass das entwickelte Bewusstsein von Bewegung aus einem Bewusstsein von einer gewissen Anordnung von Widerständen erwächst." Ungefähr mit demselben Rechte könnte man sagen, dass die Donau, wie man sie bei Wien sieht, aus der Quelle der Brigach entstanden sei.

Die Kraftempfindung selbst ist nach SPENCER *„the ultimate of ultimates."* Wir würden sagen, sie ist *„one ultimate among other ultimates."* Denn wenn es auch unzweifelhaft richtig ist, dass „Krafterfahrungen von nichts Anderem abgeleitet werden können", so ist es nicht minder unzweifelhaft, dass von allen übrigen Empfindungen genau das Gleiche gilt. Oder vermag man etwa eine Empfindung des Gesichts oder des Geschmacks aus Muskelspannungsempfindungen abzuleiten? — Es ist allerdings höchst wahrscheinlich, wenn es nicht vollkommen gewiss ist, dass wir unsere sämmtlichen Sinne als die Modificationen eines Grundsinnes, und demzufolge unsere sämmtlichen Sinnesempfindungen als die Modificationen einer Grundempfindung anzusehen haben;[1] allein erstens ist diese hypothetische Grundempfindung keine Kraftempfindung, sondern ein Gefühl der Berührung, verbunden mit einem Gefühle des Widerstandes; und zweitens sind unsere Vorstellungen nicht aus jenen „Grundempfindungen", sondern aus ihren höchst differenzirten Modificationen aufgebaut. Wenn SPENCER ferner bemerkt, dass „es unserem Verstande möglich ist, die Vereinfachung der Gleichungen

---

[1] Diese Ansicht wurde, nachdem sie bereits von DEMOCRITOS ausgesprochen und von TELESIUS (*De Rerum Natura lib. VII—VIII*, [nach HAMILTON citirt]) wieder aufgenommen war, mit grossem Nachdruck von HAMILTON vertreten (*Lectures on Metaphysics, vol. II, p. 152 f.*), obwohl dem schottischen Philosophen die bestätigenden Resultate der Embryologie noch nicht zu Gebote standen. Es wäre nicht unmöglich, dass diese Lehre auf SPENCER's Ableitung aller Vorstellungen aus der Kraftempfindung Einfluss geübt hätte.

aller Erscheinungen (*the equations of all phenomena*) so lange fortzusetzen, bis ihre complicirten Symbole auf gewisse Functionen dieses Grund-Symbols (*ultimate symbol*) zurückgeführt sind," so scheint er zu vergessen, dass z. B. die Aetherschwingungen, aus denen wir uns in der Physik das objective Licht bestehend denken, nicht Kraftvorstellungen, sondern Bewegungsvorstellungen sind, und zwar Gesichtsbewegungsvorstellungen, welche in keiner Weise auf Kraftempfindungen zurückgeführt werden können. Es ist freilich wahr, dass sich mit allen Bewegungsvorstellungen Vorstellungen von Muskelspannung in schwächerem oder stärkerem Maasse associiren, und zwar deshalb, weil wir bei den activen Bewegungen unseres Körpers und unserer Gliedmassen stets Kraftempfindungen erfahren; allein in jenem Falle kommt es eben nicht auf diese Kraftempfindungen an, sondern einzig und allein auf die Bewegungsvorstellung.

VI

„Die letzte allumfassende Wahrheit", „die Grundlage für jede wissenschaftliche Organisation von Erfahrungen", ist die Dauer der Kraft.

Die erste Frage, welche sich uns hier naturgemäss aufdrängt, bezieht sich auf das Verhältniss des Gesetzes von der Dauer der Kraft in der Synthetischen Philosophie zu dem Gesetze von der „Erhaltung der Kraft"[1] in der Physik. Sind beide identisch? — SPENCER vereint hier unter dem Ausdruck „Kraft" zwei Begriffe, welche der Physiker streng scheidet, Stoff und Kraft, — „die Kraft, durch welche der Stoff sich uns kundgiebt als existirend, und die Kraft, durch welche er sich kundgiebt als wirkend." Sein Gesetz umfasst also zwei physikalische Gesetze: das Gesetz der Erhaltung der Kraft und das correspondirende Gesetz der Erhaltung des Stoffes. Allein es giebt noch einen anderen, und zwar

[1] SPENCER erklärt den Ausdruck „*Persistence of Force*" mit Recht für besser als den Ausdruck „*Conservation of Force*", und zwar aus drei Gründen: 1) „das Wort „Erhaltung" implicirt einen Erhalter und einen Akt des Erhaltens": 2) „es implicirt nicht die Existenz der Kraft vor der einzelnen Manifestation derselben, welche grade betrachtet wird"; 3) „es implicirt die stillschweigende Annahme, dass ohne einen Akt der Erhaltung Kraft verschwinden würde."

einen fundamentalen Unterschied zwischen dem Gesetze unseres Philosophen und den entsprechenden Gesetzen des Naturforschers. Wenn der Physiker von Stoff und Kraft spricht, so verbindet er damit Vorstellungen, die ihre Grundlagen in den Inhalten bestimmter Wahrnehmungen besitzen: der Stoff ist das räumlich Ausgedehnte, Undurchdringliche — „der Stoff nach seiner statischen Seite"; die Kraft ist das „Wirken der Materie, nach seiner Grösse und seinen objectiv messbaren Verhältnissen betrachtet" — „der Stoff nach seiner dynamischen Seite". Seine Gesetze beziehen sich also auf Dinge, welche vollkommen erkennbar sind. SPENCER dagegen erklärt, dass die Kraft, welche wir als dauernd denken müssen, ein durchaus unerkennbares Etwas sei: „die Kraft, von der wir Dauer aussagen, ist jene absolute Kraft, deren wir uns unbestimmt bewusst sind als des nothwendigen Correlates derjenigen Kraft, welche wir kennen. Unter der Dauer der Kraft verstehen wir in Wirklichkeit die Dauer einer Ursache, welche unsere Erkenntniss und Vorstellung übersteigt. Indem wir sie behaupten, behaupten wir eine unbedingte Realität, ohne Anfang und Ende."

Auf welche Weise begründet SPENCER diese Behauptung? Er beginnt damit, die Begriffe des Stoffes (*space occupying force*) und der Kraft (*actual and potential energy*) in streng physikalischem Sinne festzustellen. Nun aber lässt sich sowohl die Vorstellung der statischen als die der dynamischen Materie in Kraftempfindungen als in ihre Elemente auflösen. „Das Gefühl von Anstrengung ist unser subjectives Symbol für objective Kraft im Allgemeinen, für passive sowohl als für active." Hier sehen wir den Grund der Vereinigung von Kraft und Stoff unter dem Namen „Kraft". Allein die Kraft, wie sie empfunden wird, ist nicht die Kraft, wie sie ist. Die Kraftempfindung ist gleich jeder anderen Empfindung nichts als ein Symbol für eine Realität, deren Wesen unerkennbar ist. Der Satz: „unter der Dauer der Kraft verstehen wir in Wirklichkeit die Dauer einer Ursache, welche unsere Erkenntniss und Vorstellung übersteigt", ist folglich eine durchaus logische Consequenz aus der Lehre des „Umgebildeten Realismus."[1] (*F. P. 192 d*). — Eben darum aber müssen

[1] Es ist uns unbegreiflich, wie GUTHRIE, dessen Kritik „*On Mr. Spencer's Formula of Evolution*" im übrigen von einer so gründlichen Kenntniss der „*Synthetic Philosophy*" zeugt, beständig fragen kann: „Wo nimmt SPENCER diese Kraft her?" — GUTHRIE hat das Verhältniss, in welchem bei SPENCER Kraft, Stoff und Bewegung stehen, nach unserer Meinung, einigermassen missverstanden, und SPENCER hatte also nicht ganz Unrecht, wenn er über das Buch seines

wir ihn verwerfen. Es ist nicht nothwendig, dass wir hier die Gründe wiederholen, welche uns zu der Ablehnung des „Umgebildeten Realismus“ gezwungen haben. Nach unserer Meinung ist das Empfundene nicht bloss ein Symbol für das Wirkliche, sondern es ist das Wirkliche selbst; und infolgedessen können wir SPENCER auch nicht Recht geben, wenn er in Uebereinstimmung mit seiner Auffassung der Relativitätslehre behauptet, dass die Kraft, von der wir Dauer aussagen, die absolute, unerkennbare Realität sei, welche sich hinter den Erscheinungen verbirgt; sondern wir fassen die Dauer der Kraft in dem Sinne der Naturwissenschaft auf, als die Dauer der wahrnehmbaren, daher erkennbaren Materie in statischer und dynamischer Beziehung. Für SPENCER bedeutet die Dauer der Kraft die Dauer einer unerkennbaren Realität; für uns bedeutet sie die Dauer der erkennbaren Realität.

In einem Punkte aber, und zwar vielleicht in dem allerwichtigsten Punkte dieser ganzen Lehre, stimmen wir mit SPENCER vollkommen überein. „Die einzige Wahrheit, welche über die Erfahrung hinausgeht, indem sie dieselbe begründet, ist die Dauer der Kraft.“ Der Satz der Dauer der Kraft, oder vielmehr, der Dauer des Realen ist nicht etwa das Resultat, sondern er ist die Bedingung der wissenschaftlichen Erfahrung. SPENCER bezeichnet denselben mit vollem Rechte als ein Postulat, als das oberste Gesetz unseres Denkens, als „eine Wahrheit, die in der Beschaffenheit unseres eigenen Bewusstseins gegeben ist.“ Jeder Beweis für die quantitative Constanz des Realen setzt die Dauer des Realen schon voraus; ja, er würde ohne diese Voraussetzung niemals unternommen werden. Denn wenn wir das Reale als nicht dauernd, als vernichtbar denken könnten, wie sollten wir auf den Gedanken kommen, dass ein Reales, welches wir haben verschwinden sehen, nicht vernichtet, sondern nur verwandelt sei, dass es unter einer anderen Form weiter existire; und wie sollten wir ohne diesen Gedanken dazu kommen, überhaupt nur den Nachweis zu versuchen, dass das Quantum von Kraft und Stoff trotz aller Wandlungen der Existenzformen das gleiche bleibe? — SPENCER hat ferner vollkommen klar erkannt, dass das Gesetz der allgemeinen Causalität ein directes Corollarium aus dem Princip der Kraftdauer ist; der Satz, dass

Kritikers urtheilt: — „eine Verdrehung von einigen meiner fundamentalen Anschauungen, und alsdann eine sorgfältige Widerlegung dieser Verdrehungen.“ *First Principles, V. ed. (Appendix, Dealing with Certain Criticisms), p. 577.*

jede Erscheinung eine äquivalente Ursache haben müsse, ist in der That nur die positive Form des Satzes, dass ein Etwas weder aus Nichts entstehen noch in Nichts vergehen kann.

Die Dauer des Realen ist unzweifelhaft „eine Wahrheit, die in der Beschaffenheit unseres eigenen Bewusstseins gegeben ist.“ Aber SPENCER irrt, wenn er annimmt, dass dieselbe der Ausdruck jenes unbestimmten Bewusstseins einer absoluten, unbedingten Existenz sei, welches entstehe, wenn wir von allen besonderen Formen und Bedingungen der Existenz, wie sie uns in den verschiedenen Vorstellungen, Empfindungen und Gefühlen gegeben sind, abstrahiren. Wenn ein solcher Abstractionsprocess überhaupt möglich wäre, so würde sein Resultat sicher nicht „ein Bewusstsein von etwas Unbedingtem“, sondern vielmehr die Negation alles Bewusstseins überhaupt sein. Denn die Existenz ist nicht verschieden von ihren Modis; die Modi der Existenz sind die Existenz. —

Der Satz von der Dauer des Realen ist vielmehr nichts Anderes als der objective Ausdruck der Einheit und Identität unseres Bewusstseins, welches sich in allem Wechsel der verschiedenen Bewusstseinszustände einheitlich und beharrlich weiss. Das Reale muss beharrlich gedacht werden, weil es gedacht wird, mit anderen Worten, weil es in unserem einheitlichen, beharrlichen Bewusstsein gegeben ist. Nun aber sehen wir thatsächlich Dinge entstehen und vergehen; unsere Wahrnehmung tritt mit unserem Denken in Widerspruch, und dieser Widerspruch verlangt eine Lösung. So ergiebt sich aus dem Princip der Identität das Postulat der Begründung, welches uns, in seiner Anwendung auf die Zeit, zwingt, den äquivalenten Grund, respective die äquivalente Folge einer Erscheinung aufzusuchen. Wenn uns dieser Nachweis gelingt, so ist der Widerspruch gelöst; und zu gleicher Zeit ist der Beweis erbracht, dass das Gesetz des Denkens — die Dauer des Realen — auch das Gesetz der Wirklichkeit ist.

Es lässt sich übrigens auch eine negative Ableitung des Satzes denken. Man kann das Denkgesetz der „Dauer des Realen“ auffassen als eine Folge unseres Unvermögens, das Werden eines Etwas aus Nichts und zu Nichts zu denken; und dieses Unvermögen kann man wiederum auffassen als eine Folge der Thatsache, dass uns in unserer ganzen Erfahrung niemals ein Nichts gegeben sein kann, — denn die Vorstellung eines Nichts würde ja keine Vorstellung, sondern lediglich die Negation alles Vor-

stellens bedeuten. Wir müssen, mit einem Worte, das Reale als dauernd denken, weil wir es niemals als vernichtet denken können.[1]

VII

Der unerkennbaren dauernden Realität, welche sich hinter den Erscheinungen der objectiven Welt verbirgt und dieselben zusammenhält, entspricht eine ebenso unerkennbare Realität in der subjectiven Welt: der Substanz des Stoffes (*Substance of Matter*) entspricht die Substanz des Geistes (*Substance of Mind*). Betrachten wir zunächst die Gründe, welche SPENCER zu der Annahme einer geistigen Substanz geführt haben.

---

[1] Eine derartige negative Ableitung giebt z. B. HAMILTON. „Wir können ein Object des Denkens nicht als nicht existirend *de presenti* denken, — d. h. wir können uns nicht denken, dass es nicht gegenwärtig ein Object des Denkens ist. Aber können wir das Quantum von Existenz, welches ein wahrgenommenes oder vorgestelltes Object darstellt, etwa als in einer vergangenen oder zukünftigen Zeit nicht existirend denken? — Mach die Probe! Versuche das Object Deines Denkens zu denken als nicht existirend in dem Augenblicke vor dem gegenwärtigen. Du kannst es nicht. Versuche es mit dem nächstfrüheren! Du kannst es nicht. Und wenn Du bis in die fernste Vergangenheit zurückgehst, Du kannst es nicht als vernichtet denken. Du vermagst die Theile, aus denen dieses Existenzgebilde zusammengesetzt ist, als getrennt vorzustellen: wenn es ein materielles Object ist, so kannst Du es in Atome aufgelöst oder zu Aether verflüchtigt denken; aber auch nicht ein Jota seiner Existenz kannst Du Dir als vernichtet vorstellen. — Und jetzt mache denselben Versuch mit der Zukunft! Versuche Dir die zukünftige Vernichtung irgend eines gegenwärtig vorhandenen Gegenstandes zu denken, eines einzigen Atoms in diesem Gegenstande. Du kannst es nicht. — Aber ist darin nicht das Princip der Causalität gegeben? — Was ist denn das Causalitäts-Gesetz? — Einfach dass wir, wenn ein Gegenstand als Phänomenon beginnt, gezwungen sind, anzunehmen, dass die Quantität von Existenz, welche er jetzt umfasst, bereits früher existirt hat: — mit anderen Worten, dass Alles das, was wir jetzt als Wirkung kennen lernen, vorher in den Ursachen derselben existirt haben muss, obgleich wir vielleicht vollkommen unfähig sind auch nur zu vermuthen, welcher Art diese Ursachen sind." *Lectures on Metaphysics, vol. II, p. 100.* — Freilich hat HAMILTON bei seiner rein negativen Ableitung eine Nebenabsicht. „Wenn das Causalurtheil nicht ein positiver geistiger Akt, sondern lediglich die Unfähigkeit ist das Gegentheil positiv zu denken, so folgt, dass ein solches negatives Urtheil nicht dem positiven Bewusstsein entgegengestellt werden kann, seiner bejahenden Aussage, dass wir in Wahrheit die Urheber, die verantwortlichen Schöpfer unserer Handlungen sind, und nicht blosse Glieder in der stählernen Kette von Wirkungen und Ursachen." — *Ebenda, p. 412.*

„Räumen wir die Nothwendigkeit ein, Eindrücke und Ideen als Formen oder Modi eines fortdauernd existirenden Etwas zu betrachten. Da jeder Versuch die Kette von Eindrücken und Ideen zu zerbrechen fehlschlägt, so sind wir ausser Stande, uns dieselben als gesonderte Existenzen zu denken. Während jeder einzelne Eindruck und jede einzelne Idee fehlen kann; — das, was die Eindrücke und Ideen zusammenhält, fehlt niemals; und seine fortwährende Gegenwart bedingt oder bildet in der That die Vorstellung von fortwährender Existenz oder Realität. Existenz bedeutet nichts weiter als Dauer; und daher ist dasjenige im Geiste, welches trotz aller Veränderungen dauert und die Einheit des Aggregates gegenüber allen Zertheilungs-Versuchen behauptet, zugleich auch dasjenige, von dem Existenz in dem vollen Sinne des Wortes ausgesagt werden muss, — dasjenige, welches wir als die Substanz des Geistes postuliren müssen in gegensätzlicher Unterscheidung von seinen wechselnden Formen.“ (*P. of P. I, 246.*)

Auch wir erkennen die Einheit und die Continuität des Bewusstseins an; allein aus eben denselben Gründen, aus denen wir vorhin die Lehre einer von allen besonderen Existenzformen unabhängigen Existenz verworfen haben, verwerfen wir jetzt die Behauptung einer geistigen Substanz, die unabhängig von den einzelnen geistigen Zuständen existirt. Wenn wir jede einzelne Lehre, welche die *„First Principles“* enthalten, wegdenken, — was bleibt übrig? — Die Substanz von SPENCER's Philosophie? — Nein, — nichts. Und genau so viel oder genau so wenig bleibt, wenn wir alle einzelnen geistigen Zustände wegdenken: — Nichts.[1]

---

[1] Sehr treffend sagt LEWES von SPENCER's *„Substance of Mind“*: „Heisst es nicht eine Abstraction substantialisiren, das logische Subject in eine Wesenheit verwandeln, wenn man das abstracte Symbol, Geist, von all seinen concreten Bedeutungen unterscheidet, und es personificirt als das Reale, dessen vergängliche Formen sie sind? — Mit ähnlichen Argumenten liesse sich auch behaupten: „Wir können niemals wissen, was eine Nation ist, selbst wenn wir alle ihre Elemente kennen gelernt haben, die Familien und die Individuen, alle ihre Einrichtungen, ihre socialen und politischen Beziehungen etc., — denn alle diese sind ja nur Modificationen oder einzelne Kundgebung der Nation, welche ihnen zu Grunde liegt, und welche der Erkenntniss unzugänglich ist. Diese Noumenale Nation ist es, welche im vollen Sinne des Wortes existirt; denn sie allein ist es ja, die durch allen Wandel der socialen und politischen Formen dauert, die unbekümmert um die Geburt und den Tod ihrer einzelnen Glieder fortlebt. — Aber wer würde dergleichen im Ernste behaupten?“ — *Problems of Life and Mind, vol. II, p. 488.*

SPENCER nennt die geistige Substanz „*unknowable*"; aber wenn sie „*unknowable*" ist, wenn sie uns niemals gegeben ist und gegeben sein kann, woher weiss er, dass eine geistige Substanz überhaupt existirt? — Weil unser Bewusstsein mehr ist als die blosse Summe der einzelnen Bewusstseinszustände, weil es eine continuirliche Einheit ist, weil es in dem beständigen Wechsel der Bewusstseinszustände ein Bewusstsein von einem Etwas giebt, welches nicht wechselt, sondern beharrt: — die Vorstellung unseres Ich. Es fragt sich nur, ob das „Ich" eine Substanz ist, die unabhängig von allen Bewusstseinszuständen existirt; und diese Frage muss ohne allen Zweifel verneint werden. Die Vorstellung oder das Bewusstsein des Ich existirt niemals gesondert von den einzelnen Empfindungen, Vorstellungen und Gefühlen: denn es ist in der That Nichts Anderes als der Ausdruck der Beziehung des einzelnen Bewusstseinszustandes zu der Gesammtheit der früheren Bewusstseinszustände, der Ausdruck der thatsächlichen Einheit und Zusammengehörigkeit des Bewusstseins. Die einzelnen Bewusstseinszustände sind nicht etwa die Functionen des Ich; sondern das Ich ist der Ausdruck der einheitlichen Function der einzelnen Bewusstseinselemente oder objectiv gesprochen, der nervösen Organe. Wir sehen durchaus keinen Grund, der uns zwänge, eine geistige Substanz anzunehmen. —

Sind wir im Stande zu erkennen, was der Geist ist? — SPENCER verneint diese Frage mit grosser Entschiedenheit. „Selbst wenn es uns gelingen könnte zu beweisen, dass der Geist aus homogenen Gefühlseinheiten besteht, — wir wären trotzdem ausser Stande zu sagen was Geist ist; grade so wie wir auch nicht sagen könnten was Stoff ist, wenn es uns gelingen sollte ihn in jene letzten homogenen Einheiten zu zerlegen, aus denen er wahrscheinlich zusammengesetzt ist. In dem einen Fall wie in dem anderen muss die letzte Einheit absolut unbekannt bleiben." Wir müssen bekennen, dass wir SPENCER hier nicht ganz verstehen. Angenommen, der Geist bestände aus gleichartigen Empfindungselementen, — eine Hypothese, deren Wahrheit wir übrigens ganz dahingestellt sein lassen, — angenommen, es sei uns gelungen, eine Vorstellung oder sonst irgend ein geistiges Phänomen in diese Elemente zu zerlegen, so müssen uns dieselben unzweifelhaft wenigstens in der Vorstellung gegeben sein, denn wenn sie uns nicht gegeben wären, so wäre ja die angenommene Zerlegung unmöglich. Nun denn, wenn wir eine Vorstellung von ihnen haben, — und dies ist unvermeidlich voraus-

gesetzt — sind sie uns „absolut unbekannt?" — Und wenn wir wissen, dass alle Bewusstseinszustände Combinationen aus solchen Einheiten sind; — „sollten wir ausser Stande sein zu sagen, was Geist ist?" — Nein, wir wissen, was Geist ist, so wahr wir wissen, was Empfindungen, Gefühle und Vorstellungen sind, wenn wir sie auch nicht beschreiben können. Wir vermögen keine einzige Farbe zu beschreiben, und trotzdem wissen wir ganz genau, was das Spectrum ist. Wir kennen es, in demselben und dem einzig vernünftigen Sinne des Wortes, in dem wir auch den Geist kennen.

Um so mehr können wir uns dagegen mit dem einverstanden erklären, was SPENCER über das Verhältniss von Stoff und Geist sagt. Er hat die Unzulänglichkeit der materialistischen Hypothese nicht minder klar dargelegt als die Schwäche der spiritualistischen. Man will die Empfindung aus Bewegung herleiten; aber was ist denn Bewegung? — „Die Vorstellung einer rhythmisch bewegten Masse empfindbaren Stoffes ist eine Synthese aus gewissen Bewusstseinszuständen, die in einer gewissen Beziehung der Folge stehen." Empfindung aus Bewegung ableiten wollen heisst also ein Einfaches aus einem Zusammengesetzten ableiten wollen.[1] Der Materialist vergisst, dass die „objectiven oder äusseren" Vorgänge nicht minder wie die „subjectiven oder inneren" Vorgänge Thatsachen des Bewusstseins sind; er glaubt, dass die mechanische Bewegung von seinem Empfinden unabhängig sei: — mit anderen Worten, er verfällt dem Irrthum des Metaphysikers, der die Dinge an sich zu erkennen meint und den er bei jeder Gelegenheit so bitter tadelt. Aber ein BÜCHNER gehört eben so gut unter die Metaphysiker als ein HEGEL. Man kann weder psychische Erscheinungen aus physischen, noch physische Erscheinungen aus psychischen erklären; und zwar aus dem einfachen Grunde, weil es in Wirklichkeit weder psychische noch physische Erscheinungen giebt, sondern nur psychophysische.

SPENCER behauptet, dass wir nicht wissen, was Geist und was Stoff sei. Wir glauben im Gegentheil, dass wir es wissen. Beide sind Abstracta aus psychophysischen Thatsachen. Betrachten wir

---

[1] Eines vermissen wir bei SPENCER allerdings: — den Nachweis, warum grade die Bewegung, und zwar die gesehene Bewegung zum allgemeinen Symbol für die objectiven Vorgänge goworden ist; ein Nachweis, den z. B. LEWES glänzend geführt hat.

diese Thatsachen, deren jede in einer Relation eines subjectiven Factors zu einem objectiven besteht, und die in ihrer Gesammtheit die gegebene Welt bilden, nach ihrer subjectiven Seite, so nennen wir sie Geist; betrachten wir sie nach ihrer objectiven Seite, so nennen wir sie Stoff; oder, wie LEWES das Verhältniss einmal ebenso kurz als treffend ausgedrückt hat: „*Mind is the Feeling, Matter is the Felt.*" Nur dürfen wir niemals vergessen, dass Geist und Stoff lediglich in unserer Abstraction selbstständige Existenzen, in Wirklichkeit aber nur zwei verschiedene Seiten einer und derselben Existenz sind.

Und so hätte sich denn unser angeblicher Realismus am Ende doch als ein Idealismus enthüllt, und zwar als der radicalste Idealismus, den man sich überhaupt denken kann? — Wenn das Object nur in der Beziehung zu einem Subject existirt; existirt es dann unabhängig? — Als Object, sicher nicht. Wir kennen nur diejenige Existenz, die uns im Bewusstsein gegeben ist, und desshalb hat es durchaus keinen Sinn von einer Existenz zu sprechen, die uns im Bewusstsein nicht gegeben ist. Das ist eine Wahrheit, welche uns, wenn wir sie einmal fest erfasst haben, keine metaphysische Taschenspielerei wieder aus den Händen winden kann. Wir sind gezwungen, Etwas anzunehmen, welches ausserhalb unseres Bewusstseins existirt; und wir sind gezwungen anzunehmen, dass dieses Etwas in Beziehung zu uns das *ist*, als was es von uns empfunden und wahrgenommen wird. In diesem Sinne, soweit es von uns und von Anderen empfunden wird, ist es sowohl real als erkennbar. Wenn man uns aber fragt, was dieses Etwas ausserhalb aller Wahrnehmung und Vorstellung sei, — so müssen wir erwidern, dass wir die Frage nicht einmal zu verstehen, viel weniger aber zu beantworten vermögen. Wir können von ihm weder behaupten, dass es ein Eines, noch dass es ein Absolutes noch dass es das objective Correlat der Kraftempfindung sei, noch endlich dass es überhaupt sei; sondern das Einzige, was wir von ihm sagen können, ist und bleibt: „*Ignoramus.*"

Unsere Untersuchung ist zu Ende: fassen wir ihre wesentlichen Ergebnisse kurz zusammen.

In der Hauptsache haben wir uns mit SPENCER vollkommen einverstanden erklärt: es giebt Etwas jenseits des Bewusstseins. Allein während er dieses Etwas für eine absolute Existenz, für den contradictorischen Gegensatz des im Bewusstsein Gegebenen hält, versuchten wir zu zeigen, dass eine solche Annahme in keiner Weise

berechtigt sei. Wir mussten ihm ferner widersprechen, wenn er behauptete, dass wir von jener Existenz eine nur symbolische Erkenntniss besässen, und zwar gründeten wir unseren Widerspruch auf das Zeugniss derselben Autorität, welche er selbst ausdrücklich als die höchste anerkannt hat, auf die Wahrnehmung, welche uns die unmittelbare und unwidersprechliche Gewissheit giebt, dass die Dinge in Beziehung zu uns genau so existiren, wie sie wahrgenommen werden. Wir erklärten desshalb die Existenz, soweit sie uns gegeben ist und soweit sie uns gegeben werden kann, für erkennbar. Und aus eben demselben Grunde wiesen wir endlich die Lehre zurück, dass die einzige wahre Realität ein objectives Correlat unserer Kraftempfindung sei. Denn soweit die objective Existenz erkannt wird, ist sie das Empfundene, — und es geht nicht an, die Mannigfaltigkeit der Empfindungen in gleichartige Einheiten von Kraftempfindungen aufzulösen —; soweit sie aber nicht erkannt wird ist sie Nichts als das Unbekannte, und alle ferneren Fragen und Vermuthungen dienen nur dazu, uns in Widersprüche zu verwickeln, wie denn jede Frage nach dem, was ausserhalb der Erkenntniss liegt, nach den Dingen an sich, schon an und für sich einen Widerspruch enthält.

VIII

Die Gründe, durch welche SPENCER zu dem, was wir für seine Irrthümer halten, veranlasst sein mag, haben wir zum grössten Theil in unserer Kritik bereits angedeutet. Es war beinah immer der gleiche Vorwurf, den wir gegen ihn erheben mussten — die Verwechselung von sprachlich-logischen Unterscheidungen und sachlichen Trennungen. Auch SPENCER ist nicht ganz frei von der „Metaphysik“, welche er selbst *„a disease of language“* nennt. Namentlich der Abschnitt über die Existenz des Absoluten leidet ziemlich stark an dieser „Krankheit der Sprache“, und einzelne Beweise erinnern in der That ein wenig an jene theologische Argumentation, welche aus den Naturgesetzen das Dasein eines Gesetzgebers folgert. Wir können also GUTHRIE nicht wohl Unrecht geben, wenn er sagt: „Die Frage über das Absolute scheint mir eitel Gerede — ich sage es mit aller gebührenden Achtung — eine Untersuchung ohne praktische Verwendbarkeit und Werth, — sie erinnert zu sehr an das alte

metaphysische Strohdreschen."[1] Dass auch die Theorie des Umgebildeten Realismus, nach unserer Ansicht, wenn nicht Alles, so doch Vieles, solchen Verwechslungen verdankt, brauchen wir hier nicht noch einmal auszuführen.

Eine zweite Fehlerquelle erblicken wir in dem überstarken Streben nach Vereinheitlichung, welches bei SPENCER, der die „*unification of knowledge*" für die eigentliche und höchste Aufgabe der Philosophie ansieht, in einem ganz ausserordentlichen Grade hervortritt. Dieses Einheitsstreben, welches die directe Bethätigung der einheitlichen Functionen des Bewusstseins ist, hat die Wissenschaft zu ihren schönsten Erfolgen geleitet, aber es hat sie auch in die verhängnissvollsten Irrthümer gelockt. Die Speculationen eines SCHELLING und eines HEGEL verdanken ihm ihr Dasein nicht minder als das Gravitationsgesetz eines NEWTON und die Selectionstheorie eines DARWIN. Wir haben hier nicht darüber zu urtheilen, wie weit die energische Bethätigung dieses Einheitsstrebens für die übrigen Werke des Philosophen fruchtbar geworden ist; auf die Erkenntnisstheorie hat sie jedenfalls nicht vortheilhaft gewirkt. Uns wenigstens scheint die Behauptung, dass „alle anderen Modi des Bewusstseins von Krafterfahrungen abgeleitet werden können", nicht haltbar. Wir verkennen keineswegs, welche hohe Bedeutung für unsere Erkenntniss der objectiven Existenz grade die Widerstandsempfindung besitzt. In keiner anderen ist uns die Correlation zwischen Subject und Object mit einer so unmittelbaren Deutlichkeit und Gewissheit gegeben. Trotz alledem aber kann sie, wie wir gezeigt zu haben hoffen, nicht für das einzige Grundelement des Bewusstseins erklärt werden.

Uebrigens würde sich SPENCER selbst wahrscheinlich nicht über die Gründe hinweggesetzt haben, welche seinem Einheitsstreben in diesem Falle entgegenstehen, wenn nicht zu gleicher Zeit noch ein Motiv anderer Art auf ihn eingewirkt hätte. Der Einheit der Kraftempfindung entspricht eine einheitliche Unbekannte Kraft. Auf der anderen Seite erinnern wir uns, dass das Unerkennbare das Object des religiösen Gefühls ist. Sollte nicht zwischen der Auffassung des Unerkennbaren als des Gegenstandes der Religion und zwischen der Auffassung des Unerkennbaren als einer „Unbekannten Macht" (*unknown Power*) ein Zusammenhang bestehen? — Sollte SPENCER nicht

[1] MALCOLM GUTHRIE, *On Mr. Spencers Formula of Evolution.* London 1879, p. 189.

ein wenig durch die Vorstellung einer wirkenden, schaffenden Gottheit beeinflusst gewesen sein, als er das Unerkennbare für die Unbekannte Kraft erklärte? — Jedenfalls sind ihm derartige Vorstellungen nicht ganz fremd: davon wird uns am besten ein Blick in sein erstes grösseres Werk, die „*Social Statics*", überzeugen. Dieses Buch, welches im Jahre 1851 erschien, ist eine Art politischer Ethik, und zwar im Sinne jenes radicalen Liberalismus, für welchen SPENCER sein ganzes Leben hindurch unentwegt gekämpft hat. Indessen uns interessirt hier nicht sowohl der politische Standpunkt des Philosophen an und für sich, als vielmehr die eigenthümliche Begründung, welche er demselben giebt. SPENCER leitet hier die Forderungen des Liberalismus direct aus dem „Willen der Unbekannten Macht" her, welche er bald als „Unbekannte Ursache", bald als „Gottheit", oder „Gott" bezeichnet. Diese Unbekannte Macht, von welcher alle Erscheinungen abhängen, offenbart sich uns am unmittelbarsten in unseren Trieben. In dem Triebe, der in jedem Menschen lebt, in dem Triebe, der uns zwingt, unsere Fähigkeiten zu bethätigen, vernehmen wir die Stimme Gottes, welcher wir ohne Frage zu gehorchen haben. „Auf das schweigende Gebot des Schöpfers „Thue dies" — anwortest Du, wenn Du Alles recht bedenkst, könntest Du wohl etwas Besseres thun! Das ist der wirkliche Unglaube; der wahre Atheismus; — an der Vorsicht und der Wirksamkeit der Göttlichen Ordnung zu zweifeln, und mit unendlichem Dünkel ein menschliches Urtheil für weniger trügerisch zu halten. Wann wird der Mensch „die wahnsinnige Anmassung aufgeben, diese grosse Gottes-Welt mit seinem kleinen Gehirn zu messen; wann wird er erkennen, dass sie wahrlich in der Tiefe, wohin keine Forschung reicht, ein Gerechtes Gesetz hat, dass ihr Wesen gut ist; — und dass es sein Theil in der Welt ist, sich dem Gesetze des Ganzen zu fügen und ihm in ergebenem Schweigen zu folgen, ohne Frage gehorsam dem Unfraglichen".[1] Handle so, wie es Deine Natur verlangt, sei Dir selbst getreu: darin besteht Deine Pflicht und darin besteht zugleich Dein Glück. Denn alle unsere Glückseligkeit liegt in der Ausübung unserer Kräfte, in der Bethätigung unserer Anlagen. Gott will also das Glück des Menschen. Der Mensch kann sein Glück nur erreichen, wenn er seine Fähigkeiten bethätigt; und er kann seine Fähigkeiten nur be-

[1] Die Stelle in Anführungsstrichen ist von SPENCER aus CARLYLE's „*On heroes and hero-worship*" entnommen.

thätigen, wenn er frei ist. „So will denn Gott, dass er jene Freiheit haben soll. Desshalb hat er ein Recht auf die Freiheit.“ Aber der Mensch steht nicht allein, sondern er steht in einer socialen Gemeinschaft. Jedes Glied dieser Gemeinschaft hat dasselbe Recht, und desshalb hat Keines das Recht, die Freiheit eines Anderen zu beeinträchtigen. So ergiebt sich das „Erste Princip: Jeder Mensch hat die Freiheit Alles zu thun, was er will, vorausgesetzt dass er dadurch nicht die gleiche Freiheit jedes anderen Menschen verletzt.“ — Damit ist zugleich die Aufgabe der Regierung bestimmt: sie beschränkt sich darauf, die Freiheit der Einzelnen gegen Uebergriffe zu vertheidigen. Weiter reicht ihre Machtsphäre nicht; und sobald sie dieselbe überschreitet, sei es auch in wohlwollender Absicht, muss sie ihrem Berufe untreu werden; sie verletzt selbst jene Freiheit, welche sie schützen sollte. — Die zweite Bedingung für die Erfüllung des göttlichen Willens in der socialen Gemeinschaft ist die freie Wohlthätigkeit, welche das Glück unserer Nebenmenschen vermehrt, ohne unser eigenes zu vermindern. Alle moralischen Gesetze haben einzig die Aufgabe, unseren wandelbaren Charakter mit jenen unwandelbaren Bedingungen in Einklang zu bringen. Aller Schmerz und alles Uebel entspringt einzig aus dem Zwiespalt, welcher noch immer zwischen unserem Drange nach Glückseligkeit und den nothwendigen Bedingungen für seine Befriedigung besteht. In dem Maasse aber, in welchem sich die Harmonie zwischen beiden entwickelt, wird das Uebel, welches also im Grunde nur ein Mittel zum Glück ist, aus der Welt verschwinden, bis endlich die höchste mögliche Glückseligkeit erreicht ist und in Wahrheit das Reich Gottes auf der Erde aufblüht.[1]

Allein was beweist die Auffassung eines Buches, welches um volle zwölf Jahre früher geschrieben ist, für die Auffassung der „*First Principles*“? — Sie beweist zunächst nichts weiter als dass es eine Zeit gab, in der SPENCER unter jener „Unbekannten Ursache“ ein Wesen verstand, welches „Willen“ und „Voraussicht“ besitzt; und es giebt mehr als einen Grund für die Vermuthung, dass sich die „Gottheit“ der „*Social Statics*“ weniger dem Wesen als dem Namen nach von der „Unerkennbaren Macht“ der „*First Principles*“ unterscheidet. Denn wenn die letzte vollkommen unpersönlich gedacht wäre, welchen Sinn sollte es haben zu sagen, „es ist zugleich

[1] Diese Analyse beschränkt sich auf den ersten, allgemeinen Theil der „*Social Statics*“, der für unsere Zwecke allein in Betracht kommt.

8*

unsere höchste Weisheit und unsere höchste Pflicht, dasjenige wodurch alle Dinge existiren, als das Unerkennbare zu betrachten"? — (*F. P. 113*). Mit welchem Rechte könnte SPENCER dem Forscher, der seinem Zeitalter voraufgeeilt ist, den Trost zurufen: „Er, wie jeder Andere, darf sich als eines jener unzähligen Agentien betrachten, durch welche die Unbekannte Ursache wirkt; und wenn die Unbekannte Ursache in ihm eine bestimmte Ueberzeugung hervorbringt, so ist er dadurch autorisirt, diese Ueberzeugung zu bekennen und zu bethätigen. Die höchste Wahrheit, die er erkennt, wird er furchtlos aussprechen; er weiss, — entstehe daraus was mag, er spielt so seine rechte Rolle in der Welt." (*F. P. 123.*) Wir sagen durchaus nicht, dass das Unerkennbare die Vorstellung einer Gottheit im gewöhnlichen, roh anthropomorphischen Sinne verbirgt; aber wir glauben behaupten zu dürfen, dass es nicht vollkommen frei von anthropomorphischen Resten ist. Dass dies, vom rein wissenschaftlichen Standpunkte aus betrachtet, ein Mangel genannt werden muss, ist keine Frage; allein es ist sehr die Frage, ob man desshalb schon berechtigt ist, den Mann, der die *„impiety of the pious"* mit den schärfsten Worten verurtheilt hat, der philosophischen Unredlichkeit zu beschuldigen, wie es DÜHRING, getrieben durch seine „philosophische Gesinnung", gethan hat. Ein Forscher braucht durchaus kein Heuchler zu sein, weil er ein Gläubiger ist. Denn in einem Menschen verträgt sich Manches, was sich in einem logischen Systeme nicht verträgt. Wer einen Widerspruch jener Art zum Vorwurf oder zur Verdächtigung gebraucht, der vergisst, dass ein Mensch keine logische Construction, sondern eben ein Mensch ist, der nicht blos denkt, sondern auch fühlt; — und dass die Logik des Gefühls eine andere ist als die des Verstandes.

Ist das Unerkennbare der Gegenstand des religiösen Gefühls, oder kann es jemals zu demselben werden? — GLADSTONE urtheilte über die Versöhnung zwischen Religion und Wissenschaft, wie sie in den *„First Principles"* gelehrt wird, sie sei gleich der Theilung eines Hauses, bei der die eine Partei die innere, und die andere Partei die äussere Seite erhalte; — und diese Kritik ist in der That ebenso treffend als geistreich. Wenn die Aufgabe der Religion wirklich darin besteht, ein „Geheimniss zu betrachten", welches *„ultimate and absolute"* ist, so müssen wir bekennen, dass uns diese Aufgabe, wenn nicht als sehr überflüssig, zum Mindesten als sehr undankbar erscheint. Wozu in aller Welt soll die Betrachtung dieses Geheimnisses dienen, von dessen Wesen wir uns

nicht einmal „die blasseste Vorstellung" machen können? — Soll die Religion etwa versuchen, dasselbe zu lösen? — Im Gegentheil, die Religion muss anerkennen, dass dasselbe vollkommen unlösbar ist. Aber wenn es einmal als unlösbar erkannt ist, welchen Sinn hat es dann, es noch ferner zu betrachten? — Weil es gewisse Gefühle erregt? — Welche Gefühle sollte wohl ein Etwas erregen können, welches uns absolut unbekannt ist? — LITTRÉ sagt mit Recht: „*La foi pourrait se plaindre qu'on lui a donné un mot vide en place de ses réalités, et qu'elle ne retrouve pas une lueur de ce qu'elle croit et espère, en cette limite variable que la science nomme l'incognoscible.*"[1]

Soviel uns bekannt ist, ist die von SPENCER vorgeschlagene Versöhnung zwischen Religion und Wissenschaft auch nicht von einem Einzigen seiner zahlreichen Kritiker rückhaltlos angenommen worden. Wenn wir uns auch mit der Zurückweisung selbst einverstanden erklären; die Gründe, auf welche sich dieselbe in den meisten Fällen stützt, vermögen wir nicht anzuerkennen. —

Der Vorwurf, welchen man am häufigsten gegen die Religionsphilosophie der „*First Principles*" erhoben hat, richtet sich gegen die Vernachlässigung der moralischen Seite der Religion in der Lehre von dem Unerkennbaren. „*Il y a tout un côté, le côté moral*", sagt z. B. GROTZ, „*que le philosophe anglais a laissé dans l'ombre. Ici, je le crois, les lignes se prolongent et s'arrusent; ici l'incoditionné se conditionne davantage; il sort davantage — dirai-je, de ses ténèbrès et de son éblonissante lumière.*"[2] Nach unserer Auffassung ist diese Vernachlässigung durchaus kein Mangel der SPENCER'schen Religionslehre; im Gegentheil, sie ist ihr grösster Vorzug. Die Moral hat nach unserer Ansicht mit der Religion wesentlich ebenso wenig zu schaffen als mit der Kunst. Das religiöse Gefühl kann moralisch sein, aber es muss nicht moralisch sein. Moralische Gefühle sind nur in Beziehung zu gleichartigen Wesen möglich. Solange der Gegenstand des religiösen Gefühls persönlich gedacht wird, solange der Mensch in der Welt das Wirken von Wesen zu erblicken glaubt, welche ihm mehr oder minder gleichartig sind, solange sind seine religiösen Gefühle moralische Gefühle. Sobald aber seine Vorstellungen über die Naturvorgänge ihre anthropomorphische Färbung verlieren, verlieren auch seine religiösen Gefühle ihren moralischen

[1] E. LITTRÉ, *Préface d'un Disciple* p. XLIV, als Einleitung zur III. ed. des *Cours de Philosophie positive*, Paris 1869. Tom. I.

[2] In fast demselben Sinne spricht sich auch SECRÉTAN aus in seinen *Discours laiques p. 167.*

Character, obgleich sie damit keineswegs auch ihre moralische Wirkung verlieren. Ein Unpersönliches an sich kann niemals ein moralisches Gefühl in uns wachrufen; wohl aber kann es ein religiöses Gefühl in uns erwecken.

So verschiedenartig die Gefühle auch sein mögen, welche von den verschiedenen Völker- und Menschen-Individuen als religiöse bezeichnet werden, in einem Punkte wenigstens gleichen sie sich alle: sie beziehen sich ohne Ausnahme auf das Verhältniss des Menschen zur Welt, und zwar nicht, wie SPENCER will, zu der unerkennbaren Welt, sondern im Gegentheil zu der Welt, so weit sie in jedem besonderen Falle erkennbar ist oder doch erkennbar gedacht wird. Mit dieser Definition schliessen wir eine Reihe von Gefühlen aus, welche man gewöhnlich zu den religiösen rechnet, in erster Linie die Gefühle, welche in dem primitiven Menschen durch den Seelenglauben entstehen, — und zwar schliessen wir sie mit voller Absicht aus. Wir verkennen keineswegs, dass diese primitiven Gefühle eine sehr wesentliche Rolle bei der Bildung gewisser bedeutender Formen des religiösen Gefühls spielen. Aber ein Factor ist nicht das Product; und desshalb halten wir uns nicht für berechtigt, jene Elemente, welche unter Umständen zur Bildung religiöser Gefühle beitragen, in eine Kategorie mit den religiösen Gefühlen selbst zu stellen. Es ist eine unbegründete Annahme, dass das religiöse Gefühl von allem Anfange an, wenn auch noch unentwickelt, vorhanden sei; die Thatsachen lehren vielmehr, dass es erst auf einer gewissen Stufe der Cultur erscheint. —

Wenn sich das religiöse Gefühl auf das Verhältniss des Menschen zur Welt bezieht, so ist damit zugleich gesagt, dass es unendlicher Variationen fähig ist. So mannigfaltig die Auffassungen jenes Verhältnisses sind, so mannigfaltig sind auch die Gefühle, welche daraus entspringen. Das Gefühl eines Buddhisten, welcher die Welt als einen trügerischen Schein betrachtet, als einen unheilvollen Zauberschleier, der ihn von der seligen Ruhe des Ewig Einen, dem ersehnten Nirwana trennt, dieses Gefühl ist sehr verschieden von dem eines gläubigen Christen, dem „die Himmel des Ewigen Ehre verkünden und die Veste preiset seiner Hände Werk“ — aber religiös sind sie beide. Und religiös sind auch die Empfindungen, mit denen die Natur einen Forscher erfüllt, der sie weder als ein persönliches Wesen noch als das Werk oder die Offenbarung eines solchen auffasst, — nicht minder religiös als diejenigen, mit denen der Dichter des Hiob die Wunder der Schöpfung preist.

„Im Grenzenlosen sich zu finden,
Wird gern der Einzelne verschwinden,
Da löst sich aller Ueberdruss;
Statt heissem Wünschen, wildem Wollen,
Statt läst'gem Fordern, strengem Sollen
Sich aufzugeben, ist Genuss."

Es ist das Gefühl der Abhängigkeit unserer kleinen individuellen Existenz von dem unermesslichen Sein des All, dieses unendlich tröstende und wahrhaft erlösende Gefühl, welches uns über die kleinen Schmerzen und Freuden unseres engen Selbst himmelhoch emporhebt, aus dem Wind- und Wolken-Reich von Reue und Wunsch, Furcht und Hoffnung in die klaren stillen Höhen reiner und ruhiger Betrachtung. Es ist der „Amor Dei Intellectualis", von dem SPINOSA in der Ethik redet und der gleich einem ewigen Frühlingsschein über seinem armen Leben leuchtet. — Alle diese verschiedenen individuellen Gefühle sind religiös. Und alle diese individuellen religiösen Gefühle sind gleich berechtigt, eben weil sie individuelle sind.

In jedem Falle aber ist das Objekt des religiösen Gefühls nicht das Unerkennbare; denn das Unerkennbare kann überlaupt kein Gegenstand für irgend ein Gefühl sein; sondern die Religion sowohl als die Wissenschaft, beide gründen sich auf das Erkennbare.